تحت إشراف
آية الله جعفر السبحاني

نهاية المرام
في
علم الكلام

موسوعة كلامية تعرض مختلف المذاهب والآراء الكلامية
بتجرد وموضوعية

الجزء الثاني

تأليف
نابغة عصره وفريد دهره
العلامة الحلي
«٦٤٨ـ٧٢٦هـ»

تحقيق
فاضل العرفان



تحت إشراف

آية الله جعفر السبحاني

نهاية المرام في علم الكلام

تأليف

نابغة عصره وفريد دهره

العلامة الحلّي

(٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ)

مَوسوعَةٌ كَلاميّةٌ تَتعرضُ لِمُختَلَفِ المَذاهِبِ والآراءِ الكَلاميّةِ بتَجرُّدٍ ومَوضُوعِيّةٍ

الجزء الثاني

تحقيق

فاضل العرفان

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ـ ۷۲۶ق.
نهاية المرام في علم الكلام /تأليف العلاّمة الحلّي؛ إشراف جعفر السبحاني؛ تحقيق فاضل العرفان. ـ قم:
مؤسسة الإمام الصّادق عليه‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸
ISBN:۹۷۸ـ۹۶۴ـ۳۵۷ـ۳۹۰ـ ۴ (دوره)
ISBN:۹۷۸ـ۹۶۴ـ۳۵۷ـ۳۹۱ـ ۱ (ج۱)
ISBN:۹۷۸ـ۹۶۴ـ۳۵۷ـ۳۹۲ـ ۸ (ج۲)
ISBN:۹۷۸ـ۹۶۴ـ۳۵۷ـ۳۹۳ـ ۵ (ج۳)
۱.كلام شيعة اماميه ـ ـ قرن ۸ق.الف. السبحاني التبريزي، جعفر، ۱۳۴۷ق ـ مشرف. ب. عرفان، فاضل،
مصحح. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام . د. عنوان.
۱۳۸۸ BP۲۱۰/ ۸ع ۹ن ۲۹۷/۴۱۷۲

اسم الكتاب:..................... نهاية المرام في علم الكلام/ ج ۲
المؤلّف:..................... العلاّمة الحلّي
الإشراف:..................... العلاّمة الفقيه جعفر السبحاني
الطبعة:..................... الثانية
المطبعة:..................... مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام
التاريخ:..................... ۱۴۳۰/۱۳۸۸ق
الكمية:..................... ۱۰۰۰نسخة
الناشر:..................... مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام

توزيع
مكتبة التوحيد
ايران ـ قم: ساحة الشهداء
☎ ۷۷۴۵۴۵۷؛ ۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱
http://www.imamsadiq.org
www.shia.ir



بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الخامس:

في القسم الرابع من الكيفيات وهو:

الكيفيات النفسانية [1]

وهي المختصة بذوات الأنفس.

إعلم أنّ هذه الكيفيات قد تكون باقية راسخة فتسمّى ملكات [2]، وقد لا تبقىٰ، بل تكون سريعة الزوال غير مستحكمة وتسمىٰ حالات.

وهذان صنفان لا نوعان [3]، لأنّ الافتراق بينهما إنّما هو بالعوارض لا

١ـ قارن شرح الإشارات٢: ٣٠٧؛ المباحث المشرقية١: ٤٣٥.

٢ـ الملكة من الملك بمعنى القوة، والحال من التحول بمعنى التغير، شرح المواقف ٥: ٢٨٦.

٣ـ وفيه بحث في النقض والإبرام فانظر المصدر نفسه. وقال صدر المتألهين: «من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم الخ» الأسفار ٤: ١١٠.

الفصـول؛ لأنّ الشخص الـواحد في ابتـداء تكوّنـه يكـون صبياً، لكـن لا تغايـر حقيقته عنـد بقائه واستحكامـه في الرجـولية، بل هـو هو بالشخص، فضـلاً عن الوحدة النوعية، كذا الكيفية النفسانية في حالتي ابتداء تكوّنها وبقائها.

فكلّ ملكـة كانت حـالاً؛ لأنّها تكون حـالاً حال تكـوّنها، وهو سـابق على بقائها الذي باعتباره صارت ملكة، وليس كلّ حالٍ يصير ملكة. فهنا أبواب:

الباب الأوّل
في العلم وما يتعلّق به

وفيه مباحث:

البحث الأوّل
في العلم

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في تعريفه[1]

إعلم أنّ شعور كلّ أحد بغيره سواء كان ذلك حسّياً أو عقلياً، أمر معلوم لكلّ عاقل يجده الإنسان من نفسه على سبيل الضرورة، و يميز بينه و بين سائر أحواله النفسانية من جوعه وعطشه و ألمه و لذّته. وقد اضطرب العقلاء هنا في حقيقته اضطراباً عظيماً، وطوّلوا الكلام فيها لا لخفائها، بل لشدّة وضوحها.

١ـ قارن شرح الإشارات٢: ٣١٣ـ ٣١٤؛ أواخر نهاية العقول٣(الأصل السادس، المسألة الأولى: في حقيقة الإدراك والشعور). وليس المراد منه التعريف بالحدّ، لعدم الجنس والفصل، للعلم بمعناه العام. فليس هو من قبيل الماهيات لوجوده في الواجب تعالى أيضاً، ولا يمكن تعريفه بالرسم التام أيضاً، بل المراد ذكر أخصّ خواصّه. راجع الأسفار٣: ٢٧٨.

فمنهم من جعل العلم إضافة بين العالم والمعلوم.[١] و منهم من جعله صورة مساوية للمعلوم في العالم. و منهم من قال: إنّه غنيّ عن التعريف، فلا ينبغي أن يعرّف، وهو حقّ لكنّه قصد المَخْلص من مضايقات وقع غيرهم فيها. وضبط المذاهب المشهورة فيه أن نقول:

العلم إمّا أن يكون أمراً عدمياً أو ثبوتياً، والأوّل لا تعدد فيه. والثاني إمّا أن يكون صفة حقيقية أو إضافية، والثاني إمّا أن يكون إضافة محضة، أو صفة حقيقية تلزمها الإضافة.

وقبل الخوض في تحقيق ماهية العلم نقول:

زعم جلّ الأوائل أنّ تصور العلم بديهي لوجهين:

الأوّل: أنّ ما عدا العلم لا يعلم إلاّ بالعلم، فلو كان هو معلوماً بذلك الغير لزم الدور، وكيف لا يكون حقيقةما به ينكشف جميع الأشياء منكشفة بذاتها غنيّة عن الكشف بغيرها؟

الثاني: أعلم بالضرورة علوماً خاصة لعلمي بأنّي عالم بوجودي وأنّي عالم بحرارة النار و ضوء الشمس، وتصوّر العلم المطلق جزء من العلم الخاص فيكون سابقاً عليه، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهياً.

اعترض أفضل المحققين على الأوّل بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم يعلم بالعلم، لا بالعلم بالعلم[٢]. وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره، و غيره كاشفاً عن العلم به.[٣]

١ـ وهو قول الايجي أيضاً. راجع المواقف: ١٤٠.

٢ـ لأنّ وجود العلم كاشف عمّا عداه، ومفهومه منكشف بما عداه.

٣ـ نقد المحصل: ١٥٥.

وفيه نظر، فإنّ المحدود إنّما يعلم بحدّه وحدّ العلم ليس هو العلم نفسه فهو ممّا عداه، فإذن هو ممّا يعلم بالعلم، والعلم إنّما يعلم به لأنّه حدّه. وأيضاً العلم إذا علم بحدّه كان ذلك الحدّ معرفاً لكلّ علم، الّذي من جملته العلم بالعلم وبحدّ العلم، فيكون كلّ من العلم و العلم بحدّه معلوماً بصاحبه، وهو دور.

والتحقيق أن نقول: ما يعلم به الشيء يؤخذ باعتبارين:

الاعتبار الأوّل: أن يكون كاسباً له و معرفاً إيّاه، كالحدّ والرسم والحجّة.

الاعتبار الثاني: أن يكون آلة في العلم، بأن يكون صورة مساوية له، أو إضافة بين العلم والمعلوم على اختلاف الرأيين.

فحدّ العلم إذا علم به إنّما يؤخذ بالاعتبار الأوّل، وإذا علم بالعلم إنّما يؤخذ بالاعتبار الثاني.

وفي الثاني نظر، وهو المنع من وجود علم مطلق يكون جزءاً من كلّ علمٍ، وحصول العلم بالعلم الخاص من كلّ وجه. وقد تقدّم مثله في الوجود.

وقيل: العلم هو الحاكم بامتياز كلّ شيء عمّا عداه، فكيف لا يميّز نفسه عن غيره؟ ولأنّ كلّ ما يعرّف به العلم فالعلم أعرف منه، لأنّه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذّر تعريفه. ولأنّ كلّ من عرف شيئاً أمكنه أن يعلم كونه عالماً بذلك الشيء من غير برهان و نظر، والعلم بكونه عالماً بشيء عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم، و العلم باتصاف أمرٍ بأمر يستدعي العلم بكلّ واحدٍ من الأمرين ـ أعني الموصوف والصفة ـ فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء لا بنظر واستدلال، ولمّا لم يكن كذلك ثبت أنّ العلم بحقيقة العلم غني عن السبب.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من كونه هو الحاكم بامتياز كلّ شيء عمّا عداه أن

يكون معلوماً بحقيقته، فجاز أن يعلم ببعض اعتباراته.

وكذا الجواب عن الثاني، فإنّ العلم بالاتصاف يستدعي العلم بالموصوف والصفة، لا من كلّ وجه بل من بعض الوجوه، فجاز أن يكون مجهول الماهية ويطلب بالحدّ تعريفه.

المسألة الثانية: في أنّ العلم ليس عدمياً [1]

اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم، فتارة جعله أمراً عدمياً حيث بيّن أنّ الباري تعالى عقل وعاقل و معقول، وأنّ ذلك لا يقتضي كثرة في ذاته؛ لأنّ العلم هو التجرّد عن المادة. [2]

وتارة يجعله صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في الجوهر العاقل. وذلك حينما بيّن أنّ تعقل الشيء لذاته ولآلة ذاته ليس إلّا حضور ذاته عند ذاته. وأيضاً قال في الإشارات: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك». [3]

وتارة يجعله مجرّد إضافة. وذلك عند ما يبيّن أنّ العقل البسيط ــ الذي لواجب الوجود ـ ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضانها[4] عنه، حتّى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلّاق للصور

١ـ قارن المباحث المشرقية١: ٤٤٤ـ ٤٤٦.

٢ـ راجع النجاة: ٢٤٣ـ ٢٤٥.

٣ـ شرح الإشارات٢: ٣٠٨.

٤ـ لقد فهموا الاضافة المقولية من هذه الكلمة «الفيضان»، ولكن المرادمنها الإضافة الاشراقية التي بها تحصل الصور من إشراق ذاته تعالى. ولهذا وصف صدر المتألهين استناد الاضطراب إلى كلمات الشيخ بقوله: «الزعم من الناس» فراجع الأسفار٣: ٢٨٤.

المتصلة [١] في النفس.

وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي. وذلك عند ما يبيّـن أنّ العلم داخل في مقولة الكيف بالذات، وفي مقولة المضاف بالعرض.

و إذا عرفت اضطرابه فلنشرع في إبطال مذهبه فنقول:

لا يجوز أن يكون العلم عدمياً لوجوه:

الأوّل:لو كان العلم سلبياً لم يكن أيّ سلب اتّفق، فلا يكون سلب الإنسان علماً ولا سلب الفـرس و غيرهما، بل لـو كـان سلباً لم يكـن إلاّ سلب مـا يقابلـه، والمقابل للعلم إنّما هـو الجهل.إمّا مقابلة العدم و الملكـة وهو الجهل البسيط، أو مقابلـة التضاد وهو الجهل المركّب. فـإن كان العلم عبارة عـن سلب الأوّل الذي هو عدم العلم، كـان العلم عدم العدم، فيكون ثبوتاً. و إن كـان عبارة عن سلب الثـاني فهو محال؛ لأنّـه لا يلزم مـن سلب الجهل المركّـب بالشيء حصـول العلم بذلك الشيء لاحتمال خلوّ المحلّ عنهما.

وبعبارة أُخرى [٢]: لو كان سلبياً لكان سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العدم، فيكون ثبوتاً [٣]؛ وإن كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفاً بالعالِمية، هذا خلف.

اعترضه أفضل المحققين: «بـأنّ الحكم بكون العلم سلبياً بـاطل» صحيح، لكن في الدليـل نظر؛ لأنّ المنافي إن كان مطلـق العدم كان العلم مطلق الـوجود، وإن كـان عدميـاً لا يكون العلـم عدم العـدم حتّى يكـون ثبوتيـاً، إنّما هو عـدم العدميّ، ولا يجب أن يكون عدم العدمـي ثبوتياً، فإنّ عدم العمىٰ كما في الجرو بل

١ـ كذا في النسخ، وفي المباحث المشرقية: «المفصّلة».

٢ـ العبارة من الرازي والمعترض عليه هو الطوسي.

٣ـ في عبارة الرازي: «ثبوتياً» تلخيص المحصل: ١٥٥ .

في من نزل في عينه ماء بل في الجدار لا يكون إبصاراً.

وأيضاً يلزم من قوله: «وإن كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفاً بالعلم» ثبوت ما ادّعى بطلانه؛ لأنّ وصف العدم لا يكون وجودياً، فإذن العلم سلبي.[١]

وفيه نظر، فإنّه لم يقصد المستدل كون العلم عدماً لمطلق العدم حتّى يكون العلم مطلق الوجود، بل عدم مقابله، وذلك المقابل إن كان عدم العلم كان العلم عدماً للعدم، فيكون ثبوتياً.

والتحقيق أن نقول: العدم قد يؤخذ مطلقاً فيقابله وجود مطلق، وقد يؤخذ مضافاً إلى شيء كعدم البصر مثلاً، فيقابله وجود البصر؛ لاتّحاد المضاف إليه في التقابل. فلما كان العدم المضاف منسوباً إلى البصر وجب أن يكون الوجود مضافاً إليه أيضاً. وهنا يكون عدم هذا الوجود إمّا لعدمه في نفسه أو لعدم إضافته، فإن كان لعدمه في نفسه لزم وجود مقابله أعني البصر، وإن كان لعدم إضافته لم يلزم ثبوت المقابل.

وقوله: «يلزم من قوله: إن كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفاً بالعلم، ثبوت ما ادّعىٰ بطلانه؛ لأنّ وصف العدم لا يكون وجودياً» ليس بوارد عليه؛ لأنّه إنّما ذكر ذلك على سبيل الإلزام ليستثني نقيض اللازم، وهو أنّ العلم لا يصحّ أن يتصف به المعدوم.

الثاني: العلم يصحّ وصفه بالانتساب إلى شيء دون شيء فيقال: إنّه عالم بكذا و ليس عالماً بكذا، فيختص تعلّقه بشيء دون غيره بخلاف التجرّد فإنّه لا يعقل اختصاصه بشيء دون آخر لامتناع أن يقال: هذا الشيء مجرّد عن المادة

١ـ نقد المحصل: ١٥٥ـ١٥٦.

بالنسبة إلى هذا دون ذاك، فالتجرّد مغاير للتعقّل.

الثالث: لو كان العلم هو التجرّد لاستحال اجتماع علمنا بكون الشيء مجرّداً عن المادّة وعلائقها ـ من الوضع و قبول الإشارات وغير ذلك ـ و جهلنا بكون الشيء عالماً؛ لامتناع صدق إيجاب الشيء على غيره و سلبه عنه، لكن التالي باطل، فإنّا قد نعلم كون الشيء مجرّداً عن المادة وعلائقها و نجهل كونه عالماً بشيء البتة ونفتقر بعد ذلك إلى الاستدلال، فلا يجوز أن يكون كون الشيء مجرّداً عبارة عن كونه عالماً، ولا داخلاً فيه مقوماً له، بل بعد العلم بتجرّده نشكّ في كون ذلك المجرّد عالماً، ومن المستحيل أن تكون الحقيقة الواحدة معلومة مجهولة دفعة واحدة، فثبت أنّ التعقّل والتجرّد متغايران.

الرابع:أنّنا نفرق بالضرورة بين حال تجدّد العلم لنا بشيء و بين حالنا قبله ونميز بينهما؛ فإنّا قبل ذلك العلم ـ لنا ـ لا تكون لنا صفة العالمية ولا يحصل لنا باعتبار عدم هذا الوصف أمر وجودي، بل لم تحصل زيادة على العدم إليه فوجب أن يكون الفرق إنّما هو حصول أمر لنا بعد العلم [1] لم يكن ثابتاً قبله. ولا فرق في أنّا نجد أنفسنا عالمين بالشيء و في أنّنا مريدين له، فإنّ كلّ واحدٍ منهما حاصل بعد أن لم يكن، و إنّما نميّز بينهما وبين سائر الأحوال النفسانية [2] المدركة لنا، وأنّ لهذا العلم خصوصية وانفراداً عن غيرها، وذلك لا يكون إلاّ إذا كانت تلك الحالة أمراً ثبوتياً.

فقد ظهر أنّ التعقّل لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً، ولا سلب المادة ولا غيرها. نعم قد يلزمه ذلك، لكن أخذ لازم الشيء مكانه اغلوطة.

١ـ ج: «العدم».

٢ـ كالغضب والشهوة والإرادة والقدرة.

المسألة الثالثة: في أنّ العلم ليس هو الانطباع[1]

إعلم أنّه لا يجوز أن يكون العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم منطبعة في العالم، خلافاً للرئيس، لوجوه:

الأوّل: لو كان التعقّل عبارة عن حصول صورة في العاقل مساوية للمعقول، لكان تعقّلنا لذاتنا: إمّا أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا، أو يكون نفس حصول ذاتنا لذاتنا من غير صورة أُخرى منتزعة منها.

ويلزم من الأوّل اجتماع المثلين، فلا يكون إحداهما بالحالّية والأُخرى بالمحلّية أولى من العكس؛ ولا كون إحداهما آلة في التعقّل والأُخرى أصلاً به يحصل التعقل و يكون هي المعقول أولى من العكس. ولأنّا ما لم نعقل أنّ تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا، فيكون عقلنا لذاتنا قبل عقلنا لتلك الصورة.

والثاني باطل؛ لأنّه ليس مَن عقل الشيء المجرّد عقَل منه أنّه عاقل، ولهذا إذا عقلنا واجب الوجود لم يجب أن نعتقد أنّه عالم، بل نفتقر بعد علمنا بثبوته إلى دليل على علمه مع أنّه عالم بذاته في نفس الأمر. وأيضاً يبطل قولهم: التعقّل حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل.

الثاني: لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل، لكان علمنا بذاتنا إمّا أن يكون نفس ذاتنا أو مغايراً له، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّ علمنا بذاتنا إذا كان هو نفس ذاتنا، فإمّا أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا هو نفس علمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا، وإمّا أن لا يكون. فإن

١ـ قارن المباحث المشرقية١: ٤٤٢ـ٤٤٣؛ نقد المحصل: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ نهاية العقول (المسألة الثالثة: في أنّ الادراك هل هو نفس الانطباع أو لا ؟).

كان لزم من حصول ذاتنا حصول علوم غير متناهية بالفعل؛ لأنّ ذاتنا موجودة بالفعل وعلمنا بذاتنا هو نفس ذاتنا، و كذا علمنا بعلمنا بذاتنا إلى ما لا يتناهى، ولمّا كانت ذاتنا موجودة بالفعل وجب أن تكون هذه الأشياء موجودة بالفعل؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً بالقوّة والفعل معاً، وإن لم يكن، لم يكن[١] علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، وهو غير القسم الذي نحن فيه.

لا يقال: العلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلوم.

لأنّا نقول: هذا باطل؛ لأنّا قد نعلم الشيء ونغفل عن علمنا بعلمنا به. فإنّا نستحضر في ذهننا العلم بالعلم ونجد تفرقة بينه و بين ما إذا لم نستحضر ذلك العلم مع أنّ العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين.

ولأنّ العلم بالعلم إضافة إلى العلم، والعلم بالمعلوم إضافة إلى المعلوم، وتغاير المضافين يستدعي تغاير الإضافتين.

وأمّا الثاني، فلاستلزامه اجتماع المثلين.

اعترضه أفضل المحققين بأنّ علمنا بذاتنا هو نفس ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار. والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره.[٢]

وفيه نظر، لأنّ هذا الاعتبار الذي حصل به المغايرة إن كان جزءاً من علمنا بذاتنا دون ذاتنا أو من ذاتنا دون علمنا بذاتنا لم يتّحدا بالذات، لأنّ المغايرة في المقوم تستلزم المغايرة في الحقيقة، و إن لم يكن جزءاً من أحدهما كان عارضاً لذاتنا

١ـ أي: إن لم يكن علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا، لم يكن حينئذٍ علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا خلاف الفرض. وهذا من اعتراضات المسعودي كما صرّح به الطوسي في شرح الإشارات٢: ٣٢٠ـ ٣٢١.

٢ـ هذا جواب على اعتراض المسعودي، راجع المصدر نفسه.

الذي هو علمنا بذاتنا أو لعلمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا. ومتى عرض لذاتنا، عرض لعلمنا بذاتنا و بالعكس، لاتحادهما في الذات، فلا يحصل التغاير البتة.

الثالث: تعقل ذاتنا لذاتنا لا يكون نفس ذاتنا، وإلاّ لزم تعقلنا لذاتنا بدوام ذاتنا، وكذا يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا، فتكون جميع المراتب التي لا تتناهى دائمة موجودة بالفعل لنا، وهو ضروري البطلان[١]. ولا مغايراً لذاتنا زائداً عليها؛ لأنّ ذلك الزائد إن كان مساوياً للماهية ـ كما يقولون: إنّه صورة للمعلوم في العالم ـ لزم اجتماع المثلين، وإن لم يكن مساوياً بطل قولهم: علم الشيء بذاته نفس ذاته، وإنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم؛ لأنّ هذا الزائد الذي جعلوه علماً ليس أحدهما.

الرابع:[٢] لو كان العلم هو حصول صورة الشيء لغيره، لكان الجسم الأسود مدرِكاً للسواد لأنّه حصل له السواد، والتالي باطل بالضرورة، فإنّا نعلم ضرورة أنّ الجمادات لا شعور لها البتة.

لا يقال: الإدراك حصول الشيء لا لأيّ شيء اتّفق بل للذات المدركة، والجماد ليس بمدرك.

وأيضاً، فإنّ ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم، والإدراك هو حصول الشيء للنفس المجردة لا للجسم، ولا يلزم من كون حصول السواد في النفس إدراكاً للسواد أن يكون حصوله للجسم إدراكاً له.

ولأنّ حصول السواد للشيء إنّما يكون إدراكاً له لو وقع ذلك الحصول على وجه مخصوص ـ و هو التجرّد عن المادة ـ و لمّا لم يكن حصول السواد للجسم على وجه التجرّد لم يكن الجسم عالماً به.

١ـ قارن شرح الرازي في شرحي الإشارات، النمط الثالث، ص ١٣٥.

٢ـ انظر هذا الوجه في المصدر نفسه: ١٣٤ـ١٣٥.

ولأنّ الحصول إنّما يستلزم التعقل لو اتّحدت الصـورة بالعاقل، وهذا الشرط غير متحقق في الجسم والسواد.

لأنّا نقـول: إذا كان الإدراك هو الحصـول، فالمدرك شيء له الحصـول ـ أي الإدراك ـ فأينمـا تحقـق الحصول وجـب تحقق الإدراك؛ لأنّه نفسـه فيكون الجماد مدركـاً للسواد لأنّ السواد حصـل له، لكن لما كـذب على الجماد الإدراك و صدق عليه الحصول وجب التغاير، وإلاّ صار قولنا في الجماد إنّه حصلت له الصورة وهو غير مدرك أنّه حصلت له الصورة ولم تحصل له.

وأيضاً قولهم: «الإدراك حصـول الشيء للذات المدركة» إن عنوا بـه للذات التي لها الحصـول، فالحال كـذلك. وإن عنـوا به عين الحلـول فهو المطلـوب، ولمّا كانت النفس محلاً للإدراك كانت مغايرة له؛ لأنّ المحل مباين للحال و مغاير له. ولأنّ علمنا بالشيء لو كان عين ذاتنا لما كان يعتبر في علمنا بالشيء حصول حقيقة ذلك الشيء لنا. ولأنّه كان يجب أن نكون عالمين بذلك المعلوم أبداً.

فثبت، أنّ علمنا بالشيء زائد على ذاتنا، فذلك الزائد إن كان نفس الحقيقة المعقولة، فأينما تحققت تلك الحقيقة المعقـولة حصل العلم فالجماد عالم، وإن كان غيره فهو المطلوب. فـإذا كانت حقيقة الإدراك عندكم هـو الحصول، فأينما تحقّق الحصول كـان إدراكاً، إلاّ أن يجعل قول الـوجود على الأمريـن بالاشتراك اللفظي، فيكون وجـوده عند كـونه حاصـلاً في التعقل مخالفاً لـوجوده عند كـونه حـاصلاً للجسم وهو باطـل، لأنّا إن جعلنا وجود الشيء نفس ماهيتـه استحال أن يختلف وجود الماهية الـواحدة بحسب اختلاف القوابل وإن وقـع الإشكال، لأنّ حقيقته إذا كانت مغـايرة لمعقوليته وجب أن يكـون وجوده مغايراً لمعقـوليته. وإن جعلناه زائداً استحال أن يكون بالاشتراك اللفظي اتّفاقاً وبما سبق من الأدلّة.

لا يقال: لا شكّ في أنّ التعقّل زائداً على عين تلك الماهية.

لأنّا نقول: ذلك الزائد إمّا وجود تلك الماهية، أو حصولها للمدرك.

والأوّل باطل بما تقدّم.

والثاني محال؛ لأنّ حصول ذلك الوجود للمدرك لا يمكن أن يكون ثبوتياً، وإلاّ تسلسل.

والتجرّد ـ الّذي جعلوه شرطاً ـ إن كان هو الحقيقة الموجودة عاد المحال، وإن كان زائداً ـ سلباً كان أو إيجاباً ـ حصل المطلوب، والاتّحاد محال.

الخامس: العلم إذا كان صورة مساوية للماهية فنقول: هذه الصورة يمتنع أن تكون نفس المعلوم.

أمّا أوّلاً: فلمغايرة الشيء صورته.

وأمّا ثانياً: فللعلم الضروري بأنّا إذا علمنا الجبل والنار لم تحصل ماهية هذه الأشياء فينا بل تكون مغايرة لماهية المعلوم، ولا يخلو إمّا أن تكون مساوية له من كلّ وجه، أو من بعض الوجوه. والأوّل محال بالضرورة؛ لأنّه لا فرق بين الماهية وبين ما ساواها من كلّ وجه. وكما حكمت الضرورة بعدم حلول نفس الماهية في العاقل، كذا يحكم بامتناع حلول ما ساواها من كلّ وجهٍ فيه. فإنّا نعلم بالضرورة أنّ مقدار الجبل وشكله وخواصه لا تحصل في العالم بالجبل.

وإن كانت مساوية من بعض الوجوه فنقول:

إمّا أن تحصل المخالفة بالوجود في بعض الصفات وعدمها، أو بالمخالفة بين بعض صفات أحدها وبعض صفات الآخر.

فالأوّل بأن [1] تحصل المساواة بين الصورة المعقولة والماهية في بعض الوجوه، وتحصل للصورة صفة أو صفات لا تحصل للماهية، و تكون جميع صفات الماهية

١ـ ج و س: باضافة«يكون» قبل «بأن».

واعتباراتها حاصلة في الصورة، أو بأن ينعكس الحال، فتحصل للماهية مساواة للصورة في بعض الوجوه، وتحصل للماهية صفة أو صفات لا تحصل للصورة، وتكون جميع صفات الصورة حاصلة للماهية.

والثاني إمّا أن يكون يحصل في كلّ من الماهية والصورة جميع صفات الآخر، وتحصل لكلّ منهما صفة أو صفات لم تحصل للآخر، أو تحصل لكلّ منهما صفات يشارك بها بعض صفات الآخر وتحصل لكلّ منهما صفات لا تحصل للآخر.

والقسم الأوّل محال بالضرورة؛ لأنّا نعلم أنّه لم تحصل في الصورة العقلية جميع صفات الماهية ولوازمها وحقيقتها الجوهرية التي في الجسم ـ مثلاً ـ وعوارضها كما تقدّم.

والثاني محال أيضاً؛ لأنّه يلزم أن لا تكون الصفة ـ التي زادت الماهية بها على الصورة ـ معلومة، أو لا تكون معلومة بصورة مساوية لها. والأوّل باطل؛ لأنّا نفرض علمنا بشيء واحد من كلّ جهة، أو علمنا بالشيء بجميع جهاته وعوارضه ولواحقه. والثاني باطل أيضاً، وإلاّ لكان العلم على إضافته [1] بالاشتراك اللفظي حيث كان في بعضها بصورة مساوية وفي الآخر بغير صورة مساوية. ويلزم أيضاً الترجيح من غير مرجح. ولأنّ في الصورة العقلية صفات ليست في الماهية كالعرضية مع جوهرية الماهية.

وأمّا القسم الأوّل من قسمي القسم الثاني، فإنّه باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدّم من امتناع حلول الماهية وما سواها في العاقل.

والثاني أيضاً باطل، وإلاّ لكان المعقول هو تلك الصفات المشتركة بين الماهية والصورة العقلية، ولا تكون باقي صفات الماهية معلومة أو تكون معلومة لا

١ـ العبارة كذا، وفي بعض النسخ: «لكان قول للعلم على أوصافه».

بصورة مساوية، فيخرج العلم عن كونه صورة مساوية للمعلوم في العالم.

قال أفضل المحققين: «لا يجب كون العالم بالحرارة حاراً؛ لأنّهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة. وفرق بين صورة الشيء و بينه، فإنّ الإنسان ناطق و صورته ليست ناطقة.

وليست الصورة مساوية للمعقول في تمام الماهية؛ لأنّ المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها لا صورتها. وإذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع لكانت الصورة غير الماهية. ولجاز أن يكون المقتضي لكون المحل حاراً هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز.

ولا يلزم أن يكون الجدار عاقلاً، لأنّ الإدراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص، فإنّا لو قلنا: الغنىٰ: حصول مال عند ما من شأنه أن يحصل له مال، لا يلزم منه أن يكون الجماد[1] الذي يحصل عنده مال غنياً.»[2]

واعلم أنّ ما ذكرناه من التقسيم لا يتأتىٰ معه شيء من هذا الكلام البتة، وإذا كان بين الماهية المعقولة والصورة العقلية اثنينية بالنوع لم تكن مساوية لها.

ثمّ قوله: «الجدار غير قابل» ضعيف؛ لأنّه قابل للحصول فيه، وإلاّ لم يتصف به، وليس قابلاً للتعقل فتغايرا. وحدّ الغنىٰ لم يحصل في الجماد لأنّه لم يحصل له و إن حصل عنده، فلهذا لم يتحقق الغنىٰ فيه. أمّا الجدار فإنّ حدّ التعقل ـ و هو الحصول ـ ثابت فيه. وإن قيدت الحصول بأنّه حصول عند ما من شأنه أن يعقل، سألناكم عن معنى قولكم: «أن يعقل»، فإن كان هو الحصول لزم التكرار، وأن يكون الجماد عاقلاً، و إن كان معنى غيره ثبت التغاير بين التعقل والحصول وهو المطلوب.

١ـ وفي المصدر: «الحمار».

٢ـ نقد المحصل: ١٥٦ـ ١٥٧.

قال أيضاً: «حصـول الشيء للشيء يقع بالاشتراك أو [١]التشابه على معانٍ مختلفة، كحصول الجوهر للجوهر والعـرض، وحصول العرض للعرض و الجوهر، والصـورة للمادة أو الجسم وعكسهما، والحاضر لما حضر عنـده و عكسـه، إلى غير ذلك. ولمّا كـان الحصول الإدراكيّ معلومـاً ولم يكن أي حصول اتّفق بـل حصول صورةٍ ما للمدرك، لا للشيء على الإطلاق، ولم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه، لم يجب أن يكون الأسود مدركاً للسواد». [٢]

ولا مخلص فيه، فإنّ البحث في تفسير المدرك في قوله «الإدراك حصول شيء للمدرك لا أيّ حصول اتّفق» واقع.

السادس: لو كـان التعقل هو الحصول، لـوجب إذا تصورنا مـوجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم، واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ اعتقاد حلـول السواد فيه، إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخـف. وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالماً به، ولا تغاير بينهما إلّا تغاير الألفاظ المرادفة. [٣]

وفيه نظر، فإنّ مفهوم الحلول واحد، والبرهان آتٍ في المجرّد.

فإنّا نقـول: لو كان التعقل هو الحلـول للصورة في المجرّد لكنّا إذا اعتقـدنا حلول أمر في المجـرّد نعتقد أنّ ذلك المجرّد عالم به، وليـس كذلك، بل إنّما يحصل ذلك من مقدمتين:

إحداهما: الحلول في المجرّد.

الثانية: أنّ معنى الحلول في المجرّد هو التعقل، لكن النزاع إنّما وقع في هذا.

السابع: انّا بعد العلم بأنّ الله تعالى ليس بجسم ولا حالّ فيه، نشكك في أنّه

١ـ في المصدر: «و».

٢ـ شرح الإشارات للطوسي ٢: ٣١٩.

٣ـ نفس المصدر: ٣٢٠.

هل يعلم ذاته؟ وهل يعلـم كونه فاعلاً لغيره أم لا؟ وهـذا يدل على أنّ كون الشيء عالماً بشيء، مغاير لحصول ذلك الشيء له.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ ذلك إنّما يقع إذا لم يتحقـق أنّ ذاته بأي وجه حصل لـذاتـه، وأنّ غيره بأيّ وجـه حصل له، فـإنّ معاني الحصـول مختلفـة. فإذا حقّقنـا تجرّده، وحقّقنـا أنّ كون الشيء مجرّداً قـائماً بـالـذات يقتضي علمه بـذاتـه وبصفاته كما يجيء بيانه، لم نشكك في ذلك.[١]

وفيه نظـر، فإنّ «تحقّق كـون الشيء مجرّداً قائماً بالـذات يقتضي علمه بـذاته وبصفاته»، يدل على مغايرة التعقّل للحصول، وهو المطلوب.

الثامن: الصور الجزئيـة تحصل في الخيال أو في الجليديـة، والإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبتين، فلو كان الحصول إدراكاً لكانا معاً.

اعترضه أفضـل المحققين: بأنّ الإدراك ليس هـو حصول الصـورة في الآلة فقط، بل حصـوله في المدرك لحصـوله في الآلة، وهنـا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين، بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما.[٢]

وفيه نظر، فإنّ آلة المدرك غير المدرك، وقد كنتم جعلتم الإدراك هو الحصول عند المدرك فكيف يدرك المدرك لحصول صورة المدرَك عند غيره؟ ثمّ إن حصلت صـورة المدرَك للمدرك كما حصلت لآلتـه، كـان هناك حصـولان، ولا حاجـة إلى حصول الصورة عنـد الآلة. وإن لم يكن إلاّ حصول عند الآلـة وجب أن لا يكون المدرك إلاّ من حصلت له تلك الصورة.

التاسع: انّا نعلم أنّ المبصر هو زيد الموجود في الخارج، والقول بأنّه مثاله أو شبحه يقتضي الشكّ في الأوّليات.

١ و ٢ـ نفس المصدر.

اعترضه أفضل المحققين: بـأنّ المبصر هو زيد بغير شك. أمّا الإبصـار فهو حصـول مثالـه في آلة المدرك، وعـدم التمييـز بين المدرك والإدراك هو منشأ هـذا الاعتراض.[١]

العاشر: كيف يكـون الإدراك صورة ذهنيـة مطابقـة لما في الخارج، والشعور بالمطابقة إنّما يكون بعد الشعور بما في الخارج؟

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ المطابقة غير الشعور[٢] بها، وإنّما اشترط فيه الأوّل دون الثاني.

الحادي عشر: المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية، وإلاّ لجاز أن يكـون السواد مثل البياض في تمام الماهية؛ لأنّ المنـاسبة بين السواد والبياض ـ لاشتراكهما في العرضية والحلول في المحل وكونهما محسوسين ـ أتم مـن المناسبة بين المعقول مـن السماء الذي هو عرض غير محسـوس حال في محل كـذلك، وبين السماء الموجودة التـي هي جـوهر محسـوس موجـود في الخارج محيط بالأرض.

اعترضـه أفضل المحققين: بأنّ مـاهية الشيء هـي ما يحصل في العقـل من ذلك الشيء نفســه دون عوارضه الخارجـة عنه، ولـذلك اشتقت لفظة الماهيـة من لفظة ما هـو، فإنّ الجواب عنها يكون بها. ولمّا كان كذلك كـان معنى قول القائل: «المعقـول مـن السماء ليـس بمسـاوٍ للسماء الموجــودة في الخارج» هـو أنّ السماء المعقولة المجـرّدة عن اللواحق ليست بمساويـة للسماء المحسوسة المقارنـة إيّاها، وحينئذٍ إن أراد بعدم المساواة التجرّد واللاّتجرد كـان صادقاً، وإن أراد به أنّ مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرّدة والمقارنة كأن كاذباً. فإن زاد وقال: المعقول

١ـ نفس المصدر: ٣٢٢.

٢ـ في المصدر: «المشعور».

من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهية، كان معناه أنّ المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام المعقولية إذ ليس بمساوٍ للسماء لها حال كونها معقولة. وهذا هذيان لما نسمعه، فإنّ المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء، فضلاً عن المساواة.

وأمّا كون السواد غير مساوٍ للبياض في تمام المعقولية، فظاهر. وظاهر أنّ المناسبة بين الموضعين غير صحيحة، فإنّ الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون أحدهما عرضاً في محلّ مجرّد غير محسوس والآخر جوهراً محسوساً لا في محلّ، فرق بين الطبيعة النوعية المحصّلة المأخوذة تارة مع عواض وتارة مع مقابلاتها. والفرق بين السواد و البياض فرق بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعاً وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأوّل. على أنّ السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسٍ مّا، لم تكن ماهيته السماء، إنّما تكون ماهيته لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها.

وفيه نظر، لأنّا لم نقصد بالماهية المعنى المعقول باعتبار كونه ثابتاً في الذهن، بل نريد به نفس الحقيقة والذات التي للشيء في نفس الأمر.

وليس المقصود من قولنا: المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج، عدم المساواة في التجرّد و عدمه، ولا أنّها ليست مساوية لها في المفهوم الذهني، بل إنّه ليس بمساوٍ لها في حقيقتها، وكيف يجوز جعل السماء الثابتة في التعقل التي حكم عليها بالعرضية والحلول في محلّ مجرّد غير محسوس والسماء الثابتة في الخارج التي حكم عليها بالجوهرية والإحساس والاستغناء عن المحلّ، مندرجتين تحت طبيعة نوعية محصلة مأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها، فإنّ إحدى الصورتين جوهر والأُخرى عرض، و إحداهما حالّة في محلّ مجرّد غير محسوس والأُخرى غير حالة في محلّ وهي محسوسة.

المسألة الرابعة: في أنّ التعقل هل يتوقّف على الانطباع أم لا؟ [١]

اختلف الناس في ذلك، فأكثر الأوائل عليه؛ لأنّا [٢] نتصور أُموراً لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة مثل كثير من الأشكال الهندسية، أو ممتنعة كشريك الباري، و نحكم على ما لا تحقّق له في الأعيان كالممتنعات بأحكام إيجابية، كالامتناع. فذلك المحكوم عليه يجب أن يكون ممتازاً عن غيره، وإلاّ لم يكن هو بذلك الحكم أولى من غيره، وكلّ ممتازٍ فهو ثابت، فإنّ العدم المحض والنفي الصرف لا يتحقق فيه امتياز ولا تعدد ولا تخصص، و لو جاز في العدم الصرف أن يكون بعضه متميزاً عن البعض بالمقدار و اللون والشكل لجاز في هذه الأُمور التي يتميز بعضها عن البعض بالبصر أن تكون معدومة، وهو سفسطة، بل هذه الامتيازات والمخصصات كلّها في لواحق الموجود الثابت.

وإذ ليس ذلك الثبوت والوجود في الخارج؛ لأنّا فرضناه ممتنعاً فيه معدوماً، و لأنّ ذلك الامتناع واجب الثبوت للممتنع لاستحالة أن ينقلب الممتنع غير ممتنع، فلو كان ذلك الامتناع ثابتاً في الخارج لكان وجود الممتنع واجباً في الخارج، لوجوب وجود الشرط عند وجود المشروط، فيكون ممتنع الثبوت في الخارج واجب الثبوت في الخارج، هذا خلف، فهو موجود في الذهن حتّى يتأتىٰ للذهن أن يحكم عليه بامتناع أن يعرض له الوجود الخارجي.

لا يقال: لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لأجل حكم الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج، لكانت الممكنات بأسرها ممتنعة؛

١ـ قارن المباحث المشرقية١: ٤٣٩ـ ٤٤١؛ المسألة الثالثة عشرة من مباحث الكيف من شرح العلاّمة على تجريد الاعتقاد. والانطباع والارتسام والقبول من اصطلاحات المشاء.

٢ـ بهذا الدليل استدل القوم على اثبات الوجود الذهني أيضاً.

لأنّ الصورة الحاصلة منها في الأذهان ممتنعة الحصول في الخارج.

لأنّا نقول: الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود، ولا شكّ أنّ للماهية اعتباراً، ولوجودها اعتباراً آخر مغايراً لاعتبارها. واعتبار الماهية من حيث هي هي وإن كان جزءاً من اعتبارها من حيث إنّها موجودة، لكنّهما متغايران تغاير الجزء والكلّ. وتلك الماهية إذا أُخذت من حيث هي ذهنية فهي ممتنعة الحصول في الخارج، سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة عن الممتنع أو عن الممكن، لكن إذا نظر إلى تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية، فإن حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها كانت ممتنعة، وإلاّ كانت ممكنة.

فالحاصل أنّ تلك الماهية لابدّ في حقيقتها من الوجود الذهني، لكن المحكوم عليه بالامكان والامتناع هو تلك الماهية فقط، لا من حيث اعتبار وجودها وعدمه، ولهذا[1] كان كون الإنسان إنساناً غيرٌ وكونه بحيث لا يمتنع نفس مفهومه من الشركة غيرٌ؛ فإنّ أحد المفهومين ليس هو الآخر، ولا داخلاً فيه على ما عرفت، فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض عرض لتلك الماهية، لكن يمتنع أن يعرض له ذلك العارض عند وجوده في الخارج؛ لأنّ كلّ موجودٍ في الخارج مشخص و يمتنع أن يكون بنفسه وهو بعينه محمولاً على غيره على ما عرفت.

فإذن هذا العارض إنّما يعرض له عند كونه في العقل، فإذن للماهيات المعقولة وجود في العقل.

وأمّا إنّ الإرادات الجزئية لابدّ فيها من هذا الارتسام فسيأتي.

١ـ هذا ممّا استدل به الرازي واختاره من البراهين الدالة على أنّ العلم بالشيء لا يحصل إلاّ بانطباع صورة المعلوم في العالِم، وسيرد اعتراض المصنف عليه.

وفيه نظر، لأنّا نمنع استدعاء الامتياز الثبوت. وفرق بين المعدوم والعدم، فإنّ المعدوم شيء اتّصف بالعدم. لا أقول إنّه شيء ثابت في الخارج بل إنّه مفهوم اتّصف في الذهن بالعدم لا على أنّه ثابت في الذهن أيضاً.

وأيضاً المحكوم عليه بالامتناع ليس هو الصورة الذهنية، بل ما هذه الصورة صورته. وتلك الماهية لا ثبوت لها ذهناً ولا عيناً، لأنّا لا نقول: إنّ تلك الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج، وإلاّ لم يبق فرق بين الممكن والممتنع كما تقدّم، بل الماهية التي هذه الصورة صورة لها هي التي يحكم عليها بالامتناع.

لا يقال: المتصورات لا تتميّز بعضها عن البعض قبل وجودها، بل نحن قبل وجودها نعلم أنّها بعد وجودها يكون بعضها متميّزاً عن البعض، فالحاصل أنّ التميّز بصفات مترقبة الحصول.

لأنّا نقول: هذا باطل لأنّه إذا لم يكن هناك ما يشير العقل إليه و يحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بأنّ بعضها متميز عن البعض بعد الوجود، والمعتمد نفي هذه الصورة لوجوه:

الأوّل: الأدلّة الدالّة على امتناع كون العلم صورة تدل على نفي الصورة أيضاً. ولأنّ[1] حصول الاستدارة والحرارة في القوّة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع، فلا محالة يكون محلّها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلّها مستديراً بها من حيث هو محلّها، ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحلّ آلة له مستديراً. وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع، ولا تقتضي أن يصير محلّها

١ـ برهان آخر على عدم كون العلم حصول ماهية المعلوم عند العالم.

مستديراً.[١]

وأمّا الحرارة، فإنّها لا تقتضي كون محلّها حاراً، إلاّ إذا كان الحالّ هي بعينها، والمحل جسماً خالياً عن ضدّها من شأنه أن ينفعل عنها. ولا يلزم من ذلك أنّ صورتها المغايرة لها إذا حلّت جسماً أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة، فضلاً عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحلّ آلة له حاراً.[٢]

وقيل: الإستدارة ليست بنفسها حاصلة.[٣]

وفيه نظر، فإن تدرك اشكالاً كثيرة لا تحضر كثرة متضادة دفعة أو قريباً من دفعة، ويمتنع حصولها في آلة واحدة لتضادها، وفي آلات متكثرة بتكثر تلك الصور؛ للعلم القطعي بقصور الآلة عن الإحاطة بهذه الأشكال المتكثرة. ثمّ إن فرضنا إمكان ذلك، فكيف تطبع الآلة إلى التشكلات المتكثّرة بسهولة جداً مع تضاد المتشكلات واحتياجها إلى زمان يتهيأ المحل للانفعال على هيئتها؟

و الاستدارة الكلية إذا عقلت فإنّها تعقل بحصولها نفسها في ذات العاقل عندهم، أو لحصول صورة مساوية لها، وعلى كلا التقديرين فإنّه يجب أن يكون المحلّ مستديراً؛ لأنّا لا نعني به إلاّ ما حلّ فيه الاستدارة أو صورتها. ولا فرق بين الكلي والجزئي في ذلك، وإلاّ لم يكن العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، ولا مدخل للجزئية والكلية في اتّصاف المحلّ بالاستدارة وعدمه، بل إن حصلت الاستدارة أو صورتها في محلّ وجب أن يكون مستديراً، سواء كانت الاستدارة كلية أو جزئية، وإن لم تحصل لم يجب أن يكون مستديراً.

١ـ حاصله: أنّ الاستدارة إن كانت جزئية فمحلّها الآلة ولا يلزم من استدارتها استدارة المدرِك. وإن كانت كلية فلا يلزم أن يكون محلّها مستديراً.

٢ـ شرح الإشارات٢: ٣١٨.

٣ـ هذا ما أجاب به قطب الدين الرازي بعد اعتراضه على جواب الخواجه، فراجع المصدر نفسه.

فقوله: «إذا كانت كلية لم تكن ذات وضع» مسلّم، لكن قوله: «ولا يقتضي أن يصير محلّها مستديراً» لا يجامع قولهم: التعقل حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم.

وقوله: «الحرارة لا تقتضي كون محلّها حاراً، إلاّ إذا كان الحال هي بعينها، والمحلّ جسماً خالياً عن ضدّها من شأنه أن ينفعل عنها»، ضعيف.

لأنّا لا نعني بالحار إلاّ ما حلّ فيه الحرارة، فإن كانت الحرارة نفسها حالّة ثبت أنّه حار. وإن كانت صورتها، فإن ساوتها من كلّ وجهٍ فكذلك، وإن ساوتها من بعض الوجوه لم تكن حقيقة الحرارة معلومة إلاّ من ذلك الوجه، لا من كلّ وجه. وإن كان حصول المساواة من بعض الوجوه مقتضياً للعلم با لماهية من كلّ وجهٍ لم يكن لذلك الوجه الذي حذفناه عن درجة الاعتبار تخصص عن باقي الوجوه حتى تعتبر هي خاصة.

وقيل: إنّما يلزم كون الذهن مستديراً لو حصلت الاستدارة نفسها فيه، أمّا إذا حصلت صورتها و مثالها[1] فلا.

وهو باطل؛ لأنّ مَثل الاستداراة وصورتها إن كان عين الاستدارة لزم كون الذهن مستديراً؛ لأنّ معناه ما حصلت فيه الاستدارة، وإن لم يكن، لم يكن تعقل الاستدارة حصول الاستدارة في العاقل، وهو المطلوب.

الثاني: الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً، وإن كانت مطابقة فلابدّ من أمر في الخارج وحينئذٍ لِمَ لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين

١ـ قال الشيخ: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك. وقال الخواجه في شرحه: يقال تمثّل كذا عند كذا، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله. شرح الإشارات ٢: ٣٠٨و٣١٠؛ راجع أيضاً شرح الإشارات ٣: ١٥٠ـ ١٥١ و٣٤٥، حيث يقول: وكمال الجوهر العاقل أن يتمثّل فيه جليّة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه مجرّداً عن الشوب.

المدرك و بينه؟

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل. أمّا الإضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها؛ لامتناع وجودها في الخارج، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً.[١]

وفيه نظر أمّا أوّلاً: فللمنع من انحصار سبب الجهل في عدم المطابقة لها في الخارج، فإنّا إذا جعلنا العلم إضافة أمكن وجود الجهل مع عدم تلك الإضافة، ومع وقوعها على غير الشرائط المباينة لها.

وأمّا ثانياً: «كون كلّ ما لا يكون مطابقاً للخارج جهلاً»، فيكون علمنا باستحالة المستحيلات وبالممتنعات في الخارج جهلاً إذ لا مطابق لها في الخارج، وهو باطل؛ لأنّ قولنا: «شريك الباري ممتنع» حقّ و صدق.

الثالث: الصور المتخيلة جاز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها، كما قاله أفلاطون، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنّا، وهذا و إن كان مستبعداً لكنّه بالتزام أنّ صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أنّ المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب.

وأمّا القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك، ليس بمستبعد فقط، إنّما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة، و ليس كذلك القول: بأنّ صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء، لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الإدراك، أو في القوّة المدركة الحالّة فيه اللذين لا حظ

١ـ شرح الإشارات٢: ٣١٦.

لهما في الصغر و الكبر من حيث ذاتيهما، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء. وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة، فإنّ الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية، ولمّا لم يكن ذلك محالاً، فمجرّد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه.

على أنّ هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأنّ الإدراك إنّما يكون بصورة مطلقاً، بل غاية ما في الباب، أنّه يرد على القائلين: بأنّ الإبصار إنّما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية، والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل. ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية[١] والعقلية، ولا في الموضعين المذكورين أيضاً على القائلين بالشعاع، أو على من يذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول، بأنّ الصورة المتخيلة تنطبع في النفس.[٢]

وفيه نظر، فإنّ التعقل إذا كان إضافة بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية يلزمها الإضافة أو صورة مساوية للمعلوم في العالم، لابدّ من فرض ما يتعلّق به العلم وتحقّقه في نفسه لا في العلم المفتقر إلى تحقّق هذا الفرض، ولولا ذلك لم يبق فرق بين الأحكام الصحيحة والباطلة فيما لا وجود له في الخارج، كما نقول شريك الباري ممتنع، والجسم ممتنع. فإذن المعلوم أي شيء كان يجب أن يكون له تحقّق في نفس الأمر، حتّى يتعلّق به العلم على ما يقف عليه. وهنا بحث معرفة الفرق بين الثابت في نفس الأمر والثابت في الخارج و سنذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى.

واستبعاد كون الصورة المدركة ثابتة في جسم غائب، ليس في موضعه، فإنّ محققي الأوائل ذهبوا إلى ثبوتها في العقل الفعّال، فأيّ فارق بين الأمرين؟ إلّا بكون

١ـ كالسمع و الشم والذوق واللمس؛ لانّها لا تحس إلّا بأشياء صغيرة، فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير.

٢ـ نفس المصدر.

الجسم ذا وضع بخلاف العقل.

أمّا انطباع الصورة المساوية للسماء في مادة آلة الإدراك فإنّه أشدّ امتناعاً.

أمّـا أوّلاً: فلأنّ تلك المادة في غـاية الصغـر، فكيف ينطبع فيـه هذا المقـدار الأعظم؟ فإن لم يشترطوا المساواة في المقدار أو أنّ الحالّ في المادة الصغيرة لا يكون له مقدار، لزم أن لا يدرك المقـدار العظيم على عظمه، والصغير على صغره، حيث لا صورة مساوية لهما في المادة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تلـك المادة لا يمكن أن تقوم بغير مقدار لها فكيف يحصل فيها مقدار آخر ؟ والمساواة بحسب الصورة غير كافية في العلم بالمقدار.

الرابع: إن لزم من قول الشيخ، اثبات الصورة الذهنية فإنّما لزم فيما لا يكون موجوداً. أمّا المحسوسات التي لا تُـدرك إلاّ إذا كانت موجودة، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافةً مّا للمدرك إليها.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ الإدراك معنى واحد[1]، إنّما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل، فـإذا دلّت مـاهيتـه في موضـع على كـونه أمـراً غير مضـاف عرضت له الإضافة، علم قطعاً إنّه ليس نفس الإضافة أينما كان.

وفيه نظر، لأنّا نمنع كون الإدراك معنىً واحد، فإنّ التعقل لا يفتقر حصوله إلى حضور مادة بخصوصيتها بخلاف الإدراكات الجزئية.

الخامس: لو كان التعقل لأجل انطباع المعقول و صورته في العاقل، لكنّا إذا عقلنا أنّ السواد يضاد البياض، يلزم أن تنطبـع صورة السواد والبياض فينا، ويلزم أن يكون محلّ السواد والبياض واحداً، لأنّـا حكمنا بالتضاد بينهما، و القاضي على الشيئين لابدّ و أن يحضره المقضي عليهما، لكنّهما منافيان لذاتيهما.

١ـ أي أنّ إدراك الموجودات والمعـدومات بمعنى واحد فكما نحتاج في إدراك المعـدومات والممتنعات إلى ارتسام الصورة فكذلك في ادراك الموجودات.

اعترض[١] بأنّ من عَقَل مضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتاهما، وماهية الضدين تقتضيان التضاد لا مطلقاً، بل بشرط الوجود الخارجي، فلا يلزم تحقق التنافي عند فوات هذا الشرط.

وفيه نظر، لأنّ الصورة إن ساوت الماهية الخارجية لزم التضاد فيها، كما في الماهية. وإن لم تكن مساوية لها لم تكن صورتها.

السادس: الماهية إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنّها صورة جزئية حاصلة في نفسٍ جزئية موجودة في الخارج، فوجوده الذهني إمّا أن يكون هو ذلك أو وجود آخر.

والأوّل يستلزم أن لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي أصلاً، وكان يجب أن يتوفر على تلك الماهية حينما تكون في الذهن جميع ما يتوفر عليها عند ما تكون خارجية، فالحرارة المعقولة محرقة، والسواد المعقول محسوس قابض للبصر، وهو محال.

والثاني أيضاً محال؛ لأنّه يقتضي أن يكون للشيء الواحد وجودان فيكون موجوداً مرتين، وهو محال. فهب أن له وجوداً آخر لكن الوجود الخارجي حاصل له، فكان يجب أن يتوفر عليه جميع ما يفرض له في الخارج.

اعترض[٢] بأنّ للحرارة ماهية و لوازم، ولا يجب أن يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كلّ قابل، فإنّه من الجائز أن تختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون للحرارة متى حلّت المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة، ومتى حلّت[٣] النفسَ المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض. وتكون الماهية في الحالتين واحدة لأنّها ليست هي هي

١ـ والمعترض هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ٤٤١.

٢ـ والمعترض هو الرازي في المصدر نفسه.

٣ـ ج: «خلت».

بأنّها مسخنة، وإلاّ لكانت النار حينها لا تكون مسخنة لغيرها لا تكون ناراً، بل لأنّها شيء يلزمها السخونة عند حلول المادة الجسمانية. وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية.

والحاصل أنّ النار عبارة عن الشيء الذي إذا وجد في الخارج كان محرقاً، وإذا كان كذلك فحقيقته النار و إن حصلت في الذهن، إلاّ أنّها لا تكون محرقة؛ لأنّ شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج، وإذا كانت في الذهن صدق عليها أنّها لو كانت في الخارج لكانت محرقة.

ولو وجّه السائل الإشكال في نفس السخونة لم يندفع بهذا الجواب.

وفيه نظر سبق تقريره، وهو أنّ الماهية الذهنية إن ساوت الخارجية في جميع ما به صارت ماهية، لزم المحال من التساوي في جميع لوازم الماهية، وإلاّ لم تكن لوازم للماهية، بل بتوسط الوجود. وإن لم تكن مساوية بطل قولهم بالصورة و بالوجود الذهني، لأنّ الموجود حينئذٍ لا يكون هو نفس الماهية، ولا ما يساويها، فلا يكون تعقل الاستدارة هو حصول الاستدارة ولا صورتها المساوية في العاقل، وهو المطلوب.

وإذا عقلنا أنّ النار هي التي إذا وجدت في الخارج لزمها الإحراق، فقد عقلنا الإحراق؛ لأنّ علمنا بأنّ شيئاً يلزمه آخر بشرط مخصوص يتوقّف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم، وإذا كنّا قد عقلنا الإحراق ـ والتعقل حصول المعقول ـ فقد حصل في ذهننا الاحراق، فيكون الذهن محترقاً إذ معنى المحترق: ما فيه الإحراق.

إلاّ أن يقال: نحن لا نعقل حقيقة الإحراق، بل نعقل منه أنّه الأمر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج، لكن كلامنا في اللازم الفلاني كالكلام في الأوّل. ولأنّ الموجود الذهني إن خالف الخارجي في مفهوم كونه موجوداً، كان

لفظ الوجود واقعاً بالاشتراك اللفظي، وهو باطل عندهم، وإن ساواه بطل عذرهم؛ لأنّ الذهن ممكن الاتصاف بالوجود، فلا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول و بين وجوده.

فإذن يجب أن يوجد فيه هذه المعقولات، وهو محال، وإلاّ لوجد فيه اللون والشكل و المقدار، فتتصف بالألوان المختلفة والأقدار والأشكال المختلفة دفعة، وهو محال. ولأنّه لا يبقى فرق بين الإنسان الموجود في الذهن و بين الإنسان في الخارج لتساويهما في الماهية والوجود، وهو مكابرة. وإن لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه العلوم، لم يكن التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل، وهو المطلوب.

السابع: العلم بمضادة السواد والبياض يجب أن يكون متعلّقاً بهما، وإلاّ لكان متعلّقاً بالمضادة المطلقة، لا بمضادة السواد للبياض، وإذا كان العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض متعلّقاً بهما فيكون العلم الواحد متعلقاً بمعلومين، وهو محال؛ لأنّ شرط العلم المطابقة، والشيء الواحد لا يطابق المختلفين.[1]

اعترض: بأنّ ذلك يلزم لو جعلنا العلم نفس الانطباع، أمّا إذا جعلناه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم، وهو تسليم لكون العلم اضافة.[2]

المسألة الخامسة: في أنّ العلم هل هو إضافة محضة أو صفة تلزمها الإضافة؟

اعلم أنّ الصفات تنقسم إلى حقيقية كالسواد والبياض، وإلى إضافيّة محضة

١ـ المباحث المشرقية ١: ٤٤١.
٢ـ نفس المصدر.

كالتيامن والتياسر، وإلى ما تكون حقيقة تلزمها الإضافة. وتنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه كالقدرة، وإلى ما يتغير كالعلم.

إذا عرفت هذا فنقول: العلم لا يعقل إلاّ مضافاً تارة إلى العالم، بأن يقال: العلم علم للعالم، والعالم عالم بالعلم، وتختلف هنا حرف الصلة بين المضاف والمضاف إليه. و تارة إلى المعلوم، فيقال: العلم علم بالمعلوم، والمعلوم معلوم بالعلم، فتتحد هنا حرف الصلة. فهل العلم نفس هذه الإضافة المحضة، أو هي صفة حقيقية تتبعها الإضافة؟

واختلف الناس في ذلك، فذهب بعضهم إلى الأوّل [١]، وآخرون إلى الثاني. وبالجملة فالعلم لا ينفك عن الإضافة، إمّا بأن يكون نوعاً منها، أو مشروطاً بها، والقولان متقاربان.

واستدل بعضهم على كونه إضافة، بأنّه لا يمكننا أن نعقل كون الشيء عالماً إلاّ إذا وضعنا في مقابلته معلوماً. [٢]

وهذا لا يدلّ على مطلوبه، لجواز أن يكون أمراً تلزمه الإضافة.

ثمّ القائلون بكون العلم إضافة: منهم من سمّى هذه الإضافة بالتعلّق، وهو أبو الحسين البصري و من تبعه [٣]، و أثبتوا معنى آخر يقتضي هذا التعلّق. ومنهم من قال: العلم عرض يوجب العالمية، والعالمية حالة لها تعلّق بالمعلوم، فأثبتوا أُموراً ثلاثة: العلم والعالمية والتعلّق، وهم القائلون بالأحوال [٤]، وسيأتي

١ـ هذا ما ذهب إليه الرازي في المباحث المشرقية ١: ٤٥٠ و تلخيص المحصل: ١٥٧، حيث قال فيه: «وقيل إنّه أمر إضافي وهو الحقّ».

٢ـ المستدل هو الرازي في المحصل (تلخيص المحصل: ١٥٧).

٣ـ قال الايجي: «العلم لابدّ فيه من اضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي نسميه التعلّق». شرح المواقف٦: ٢.

٤ـ منهم القاضي الباقلاني، كما في المصدر نفسه.

البحث معهم إن شاء الله تعالى.

قال أفضل المحققين: «من جعل العلم إضافة، غَفَل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً، وأن لا يكون إدراك مّا جهلاً البتة؛ لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إيّاها. [١] والمعلوم إذا كان معدوماً، فليت شعري أين يكون إن لم يكن في الذهن؟» [٢]

وفيه نظر، فإنّه كما أنّ الإضافة تستدعي ثبوت المتضايفين، كذا الصورة؛ لأنّ فيها تضايفاً، وهي أنّها صورة لذي الصورة وحكاية له ومساوية إياه، والمساواة تستدعي الاثنينية والتغاير، فإن كانت ماهية في الذهن لزم إضافة الشيء إلى نفسه. ولأنّ ما في الذهن تابع لما في الخارج أو نفس الأمر، فلا يجوز أن يجعل التعقل مضافاً إلى التابع. ولزمه ما ألزم في المضافين.

ونمنع تفسير الجهل بما ذكر، بل معنى الجهل عدم المطابقة بين العلم والمعلوم، فإذا أخذت الإضافة إلى شيء على وجه لا يكون مطابقاً، كانت جهلاً. ولا يجب في المعلوم المعدوم أن يثبت له اثنينية حتى يسأل عن خصوصياتها.

وإذا تقرر هذا، فالعلم والإدراك والشعور صور حقيقية تلزمها حالة إضافية[٣] لا توجد إلاّ عند وجود المضافين.

وقيل: إنّها حالة إضافية لا توجد إلاّ عند وجود المضافين[٤]. فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلاّ عند وجوده، فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أُخرى منه فيه، بل تحصل لذاته من

١ـ شرح الإشارات ٢: ٣١٤. ٢ـ تلخيص المحصل: ١٥٧.

٣ـ نسب هذا القول إلى الأشاعرة أيضاً فراجع: شرح المواقف٦: ٢.

٤ـ عبارة: «وقيل... المضافين» موجودة في نسخة ج فقط. والقائل بهذا الرأي هو الرازي في المباحث المشرقية١: ٤٥٠.

حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول، وتلك الإضافة هي التعقل.

وإن كان المعقول غير العاقل، أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل ذلك المعقول من حيث هو، حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج، فلا جرم لابدّ من ارتسام صورة أُخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقّق النسبة المسمّى بالعاقلية بينهما. وعلى هذه القاعدة استمرت الأُصول المثبتة بالدلالة، فإنّ الحجّة لما قامت على أنّه لابدّ من الصور المنطبعة، لاجرم أثبتناها. وقامت الدلالة أيضاً على أنّ العلم ليس هو نفس ذلك الإنطباع،لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة. ولما حَصَرنا الأقسام و بطل ما سوى هذا القسم تعيّن الحقّ فيه.

واعلم أنّ لنا في تعقّل الواحد نفسه كلاماً سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقوله: «لابدّ من ارتسام صورة أُخرى من ذلك المعقول في العاقل» ممنوع، لما تقدّم من بطلان القول بالصورة. نعم الحقّ ما قدّمناه من كون العلم صفة حقيقية تلزمها الإضافة.

المسألة السادسة: في أنّ التعقّل لا يشرط فيه الاتحاد[1]

ههنا مذهبان غريبان عجيبان لقدماء الحكماء في التعقل حدثا بعد المعلم الأوّل.

أحدهماقد كان مشهوراً عند المشائين، وهو: أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو، فاتحد العاقل بالصورة المعقولة عند تعقله إيّاها.

١ـ راجع: المباحث المشرقية١: ٤٤٦ـ ٤٤٩.

وشنع الشيخ عليهم في كتاب الإشارات وغيره [1]، لكن أفتى به في كتاب المبدأ والمعاد. [2]

والثاني: أنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً، فإنّما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال، و تتحد به و تصير مع نفس العقل الفعال.

والذي يدل على بطلان المذهبين معاً بالشركة: انّ الاتحاد محال في نفسه مطلقاً؛ لأنّ المتحدين قبل الاتحاد قد كانا اثنين متعددين متمايزين، فبعد الاتحاد إن بقيا كما كانا، فلا اتحاد لأنّهما لم يكونا متحدين بل متعددين متمايزين، والتقدير أنّهما بعد الاتحاد كذلك وأنّهما كما كانا قبل الاتحاد. وإن عدما و حدث ثالث، فلا اتحاد أيضاً، بل كان إعداماً لشيئين و إيجاد الثالث، وهذا غير منكر؛ ولأنّ الضرورة قاضية ببطلان اتحاد المعدومين. وإن عدم أحدهما وبقي الآخر، فلا اتحاد لقضاء الضرورة بامتناع اتحاد الموجود مع المعدوم. [3]

ويدل على إبطال الأوّل بخصوصيته: أنّ النفس إذا عقلت شيئاً ما و ليكن (الف) واتحدت به وصارت حقيقة النفس حقيقة (الف)، فإذا عقلت شيئاً آخر و ليكن (ب)، فإمّا أن تتحد به أو لا.

والثاني هو المطلوب، وهو: أنّ التعقل لا يستلزم الاتحاد. ولأنّه لا أولوية في اتحادها مع المعقول الأوّل دون اتحادها مع الثاني.

١ـ قال الشيخ الرئيس: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فانّي لست أفهم قولهم...» الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

٢ـ وقال في نفس المصدر أيضاً: «نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه». وهذا الموضع في كتابه «المبدأ والمعاد» كما صرّح به العلاّمة المصنّف و ستأتي عباراته إن شاء الله تعالى.

٣ـ راجع: نفس المصدر.

والأوّل يستلزم اتحاد النفس مع جميع المعقولات لكنّها غير متناهية فيكون ما لا يتناهى من الماهيات شيئاً واحداً، وهو محال؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حقيقتان مختلفتان، فكيف تكون له حقائق مختلفة غير متناهية؟ ولأنّه مع القول باتحاد العاقل با لمعقول يستلزم القول باتحاد جميع المعقولات، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

وأيضاً إذا عقل العاقل (الف) فإمّا أن تبطل النفس عند تعقل (الف) أو لا تبطل. فإن بطلت النفس فلابدّ من حدوث غيرها، وإلاّ لم يكن هناك شيء متعقل، و إذا بطلت حال التعقل لم يكن في تلك الحالة متحدة با لمعقول بل ولا عاقلة له، ولا تكون المتجددة عاقلة أيضاً لعود البحث إليها، مع أنّ الضرورة تقضي ببطلان هذا، فإنّ العالم شيء ثابت قبل العلم و معه و بعده.

و إن لم تبطل النفس مع أنّها قد تغيرت إذ هو التقدير كان التغير في حالٍ من أحوال النفس لا في ذاتها، بل ذاتها باقية في الحالين، وذلك غير منكر إذ هو كسائر الاستحالات، ليس على ما يقولون.

ولأنّ النفس لو اتحدت با لمعقول فإمّا أن تتحد كلّها به، فلا تعقل غيره، وإلاّ لاتحدت المعقولات كما تقدّم، فكلما عقله واحد عقله كلّ واحد أو بعضها فيلزم انقسامها، وتعود المحالات المذكورة. ولأنّه إن كان للقدر الأوّل الذي وقع به الاتحاد تعيّن بحيث لا يزيد ولا ينقص، لزم وجوده قبل التعقل، لكن النفس يمكنها تعقلات غير متناهية فيشتمل على أجزاء بالفعل غير متناهية، ويكون ذات مقدار، وهو محال. وإن لم يكن لزم قبولها للقسمة والاتحاد فيكون كمّاً. ولأنّه إذا عقلت صورة لم يكن تقدير البعض أولىٰ مما هو أزيد منه أو أنقص، وكلّ ذلك محال.

ويدل على إبطال الثاني بخصوصيته أنّ العقل الفعال إمّا أن يكون شيئاً

واحداً بعيـداً عن التكثـر، أو يكون ذا أجزاء و أبعـاض. والأوّل يوجـب أن تكون المتحديـة لأجل تعقل واحد أن تعقل جميـع المعقولات؛ لأنّ العقل الفعال عـاقل لجميع المعقـولات، والمتحـد بالعـاقل لجميع المعقـولات عـاقل لها، وإلاّ لم يصيرا واحداً، أو إن كان ذا أبعاض تتحد النفس عند تعقلها معقولاً واحداً ببعض تلك الأبعـاض، وجب أن يكـون للعقـل الفعـال بحسب كـلّ تعقل ممكـن الحصـول لإنسان واحد جزء، لكن التعقلات التي يقوى عليها البشر غير متناهية.

ثمّ إنّ كلّ واحدٍ من تلك التعقلات يمكن فيه حصول أعداد غير متناهية، فيكون كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء مركباً من أجزاء نوعية غير متناهية. فإذن العقل الفعال مـركّب من أجـزاء مختلفة الحقـائق غير متناهيـة؛ لأنّ المعقولات المختلفـة الماهية غير متناهية.

ثمّ كلّ واحدٍ مـن تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفـس الغير المتناهية، فيكون تعقل زيد للسواد مثل تعقل عمرو. فإذن للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهيـة متحدة في النـوع، فللعقل الفعال أجـزاء غير متناهيـة، لا مرّة واحـدة بل مراراً غير متناهية، ولا مختلفة بالنوع بل متحدة به، فتلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بـالماهيـة و لوازمهـا، بل بـالعـوارض، وذلك بسبـب المادة. والعقل الفعـال مجرّد فأجزاؤه مجرّدة، فهي غير متميزة بالعوارض، فلا تكون متكثرة، فهو بسيط وقد كان مركباً، هذا خلف.

وأيضاً النفسان إذ عقلتا معقولاً واحداً حتى اتحدتا بالعقل الفعال، فإمّا أن يكون الـذي اتحدت به إحـدى النفسين هو الـذي اتحدت الأُخرى بـه فيلزم اتحاد النفسين، فكل ما عقله زيد عقله عمرو، فيلزم أن يكَون كلّ عاقل عقل شيئاً وعقل آخـر ـ إمّا ذلك الشيء أو غيره ـ أن يتساويـا في تعقـل جميع الأشيـاء، وهو معلوم البطلان، أو يكون متغايراً، فيكون للعقـل الفعال بحسب التعقلات غير المتناهية

أجزاء غير متناهية مختلفة، فيكون لـه بحسب كلّ واحد من الأفراد غير المتناهية التي للنـوع أجزاء غير متناهية، لا مـرة واحـدة بل مراراً غير متناهية، وهـو محال لـذاته. ولأنّ الامتيـاز بين الأُمور المتخـالفة إمّـا بالماهيـة أو اللوازم أو العـوارض، والكلّ منتفٍ هنا.

وهؤلاء قـالوا: إنّ النفس إذا عقلت شيئـاً فإنّما تعقل ذلك الشيء بـاتصالها بالعقل الفعـال، واتصالها بالعقـل الفعال هو أن تصير هي نفـس العقل الفعال؛ لأنّها تصير العقل المستفاد، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس، فيكون العقل المستفاد. وصدّقهم الرئيس في الاتصال بالعقل الفعال.

ونحن نقول: إنّه يمتنع تحقّق الاتصال بـالمعنى الذي ذهبوا إليه من الاتحاد به و بالمعنى الـذي يكون بين الأجسام، بل المراد به الاستعـداد التام للنفس لقبول فيض المعارف منه.

قال الرئيس: كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس [١] عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، و هو سخف [٢] كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يعلمونه ولا فـرفوريوس نفسه، وقد نـاقضه من أهل زمانه رجل ونـاقض هو ذلك المتناقض، بما هو أسقط من الأوّل. [٣]

ومع هذا التشنيع العظيم مـن الرئيس على فِرفوريوس ذهب إلى قـوله باتحاد النفس بـالصورة المعقولـة عند تعقلها إيـاها، فإنّـه قال: بهذه العبارة (كـلّ صورة

١ـ «Porphurios» من مشاهير فلاسفة الاغارقة، تولد في «تيروس» في سوريا عام (٢٣٢م) وتوفّي في الروم عام (٣٠٤م) وكان مفسّراً لكلمات بلوتاينوس (افلوطين) ومؤلفاً لإيساغوجي (Eisagoge) وهو المدخل لمقولات أرسطوطاليس وقد كان على رأيه في جميع ما ذهب إليه. راجع الملل و النحل للشهرستاني ٢: ١٥٥ـ ١٥٨؛ نخستين فيلسوفان يونان للدكتور شرف الدين الخراساني: ١٧٤.

٢ـ وفي المصدر: «حشف» بمعنى أردأ التمر، و يقال أيضاً للضرع البالي.

٣ـ شرح الإشارات ٣: ٢٩٥.

مجرّدة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيّرته عقلاً بالفعل، لا بأنّ العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصالَ مادة الأجسام عن صورتها، فإنّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة أُخرى معقولة. والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير النهاية) .

هذا ما ذكره على سبيل الإجمال وأمّا على سبيل التفصيل [١] فقال:

إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصلت لها هذه الصورة أو مجموعها.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصوله؛ لأنّه لا يخلو ذلك [٢] العقل بالقوة إمّا أن تعقِل تلك الصورة، أو لاتعقلها، فإن كان لا تعقل تلك الصورةَ، فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، وإن كان تعقلها، فإمّا أن تعقّلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوة منها صورةٌ أُخرى، أو تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط. فإن كان إنّما تعقِلها بأن تحدثَ له منها صورة أُخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية، فإن [٣] كان تعقلها بأنّها موجودة له: فإمّا على الإطلاق، فيكون كلّ شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً، لكن تلك [٤] الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن بها في المادة. فيجب أن تكون [٥] المادة والعوارض عقلاً بمقارنة تلك الصورة، فإنّ الصورة المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية، ولكن مخالطةً بغيرها لا مجردةً، والمخالِطُ لا يعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

وإمّا لا على الإطلاق، ولكن لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون

١ـ قال: «بل أُفصّل هذا و أقول...».

٢ـ كذا في النسخ، وفي المصدر: «ذات».

٣ـ في المصدر: «و إن».

٤ـ في المصدر: «و تلك».

٥ـ ق: باضافة «تلك» بعد «تكون».

حينئذٍ معنى «أن يعقل» إمّا نفسَ وجودها فيكون كأنّه يقول: لأنّها موجودة لشيءٍ من شأنه أن توجد له، وإمّا أن يكون معنى «أن يعقل»، ليس نفسَ وجودِ هذه الصورة له، وقد وُضِع هنا [١] «أن يعقل» نفسُ وجود هذه الصورة له، هذا خلف.

فإذن ليس «أن يعقل» بهذه [٢] الصورة نفسَ وجودِها للعقل بالقوة ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها.

فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة، إلاّ أن يوضع الحالُ بينهما حالَ المادةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هنا، هي [٣] هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل؛ لأنّه ليس هذه الصورة نفسها قابلٌ لها، وقد وُضع العاقل [٤] بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل وقابلاً، فليس عقلاً بالقوة؛ لأنّ العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل فليس هاهنا شيء هو عقلٌ بالقوة.

أمّا الّذي يجري مجرى المادة فقد بيّناه. و [٥] الذي يجري مجرى الصورة، فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقلٌ بالفعل دائماً، ولا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة.

ولا يجوز أو يكون هذا العقلُ بالفعل مجموعهما؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن (يكون ذلك المجموع) [٦] يعقل ذاته، أو غير ذاته. ولا يجوز أن يعقل غير ذاته؛ لأنّ ما هو

١ـ أي فرض هنا.

٢ـ وفي المخطوطة: «هذه».

٣ـ «هي» ليست في المصدر.

٤ـ في المصدر: «لها العقل» بدل «العاقل».

٥ـ في المصدر: «وأمّا».

٦ـ ما بين الهلالين ليس في المصدر.

غير ذاته، فإمّا جزء لذاته [١] وهو [٢] الصورة والمادة المذكورتان، أو شيء خارجٌ عن ذاته فإن كـان شيئاً خارجاً عن ذاته فهـو يعقله بأن يقبل صورته المعقـولة، فيحلُّ منه[٣] محلّ المادة، ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها، بل صورة أُخرى بها يصير عقلاً بالفعل.

وأيضاً نحـن إنّما نَضَع هاهنا الصـورة التي بها يصير العقلُ بالفعـل (عقلاً بالفعل هذه الصورة) [٤]؛ ثمّ مـع ذلك فإنّ الكـلام في المجموع مع بقـاء [٥] تلك الصورة القريبة [٦] ثابت.

ولا يجوز أن تكـون أجزاء ذاتِـه أيضـاً؛ لأنّـه إمّا أن يعقـل الجزء الذي هـو كالمادة، أو الجزء الذي هو كالصورة، أو كليهما؛ وكـلّ واحد من هذه الأقسام، إمّا أن يعقله الجزء [٧] الذي هو كالمادة، أو الجزء الذي هو كالصورة، أو كلاهما.

وأنتَ إذا تبيّنت هذه الأقسام بان لك الخطـأ في جميعها، فإنّه إن كان يعقل الجزءُ الذي هـو كالمادة بـالجزء الذي كالمادة، فـالجزء الذي كـالمادة عاقلـة لذاتها معقولة لذاتها، ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب لما بيّنا. [٨]

وإن كان يُعقَـل الجزءُ الذي كالمادة بـالجزء الذي كـالصورة، فـالجزء الذي كالصـورة هو المبدأ الذي بـالقوة، والجزء الذي كـالمادة هو المبدأ الذي كـالصورة

١ـ في المصدر: «أجزاء ذاته».

٢ـ في المصدر: «هي».

٣ـ في المصدر: «منها».

٤ـ في المصدر:«بهذه الصورة» بدل ما بين الهلالين.

٥ـ «بقاء» ليست في المصدر.

٦ـ في المصدر: «الغريبة».

٧ـ في المصدر: «بالجزء».

٨ـ في المصدر: «هاهنا».

والفعل[١]، وهذا عكس الواجب.

(وأيضاً يعود الكلام المذكور من أنّه تعقلها لحصولها لها على الإطلاق، أو لأنّها حصلت لشيء من شأنه أن يعقل. وقد أبطلناهما.

و إن كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة و معقولة بذاتها)[٢]. و إن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً، فصورة الجزء الذي كالمادة حالّةٌ في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي أكبر من ذاتها، هذا خلف.

واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة. ولذلك إن وضع أنّه يعقل كلّ جزء بكلّ جزء، فقد بطلت الأقسام الثلاثة، وصحّ أنّ الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حَلَّت العقلَ بالقوة اتّحدت ذاتاهما (وصارتا)[٣] شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ ومقبول متميّزي الذات. فيكون حينئذٍ العقلُ بالفعل[٤] بالحقيقة هي الصورةَ المجردةَ المعقولةَ. وهذه الصورةُ إذا كانت تجعل غيرَها عقلاً بالفعل بأن تكون له، فإذا كانت قائمةً بذاتها فهي أولى أن تكون عقلاً بالفعل، فإنّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاته لكان أولى أن يُحرِق. والبياض لو كان قائماً بذاته فهو أولى أن يفرّق البصر.

وليس يجب للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لا محالة، فإنّ العقل بالقوة يعقلُ لا محالة ذاتَه أنّه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره[٥].

١ـ في المصدر: «بالفعل».

٢ـ ما بين الهلالين ليس في المصدر.

٣ـ ما بين الهلالين ليس في المصدر.

٤ـ ساقطة في المخطوطة وأثبتناها من المصدر.

٥ـ في المصدر: «أن يعقله غيره». انتهى كلام الرئيس في المبدأ والمعاد: ٧ـ ١٠.

فقد ظهر من هذا أنّ كلّ ماهيةٍ جرِّدت عن المادة و عوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل، وهي عقلٌ بالفعل، ولا تحتاج في أن تكون معقولةً إلى شيء آخر يعقلها.[1]

والجواب: أنّا نختا ر الأوّل، وهو أنّ العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجرّدة فيه.

قوله: العقل بالقوة يعقل تلك الصورة لأجل حضورها فيه كيف ما كان[2]، أو لأجل حضورها في شيء من شأنه أن يعقل.

قلنا: نختار الثاني، وهو أن يعقل تلك الصورة لأنّها حلّت في شيء من شأنه أن يعقل.

قوله: يلزم أن يكون إنّما عقلها لأنّها حلت في شيء من شأنه أن يحل فيه شيء.

قلنا: إنّما يلزم ذلك لو جعلنا التعقل نفس حصول صورة المعقول ونحن لا نقول به، بل شيء آخر إمّا إضافة إليه أو غيرها. فإنّ المعقول إن كان هو ذات العاقل امتنع أن يكون التعقل بحصول صورة للمعقول في العاقل، وإلاّ لتضاعفت الصور، بل يكون بإضافة تحصل لذاته من حيث هو عاقل إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة التعقل، وإن كان غيره أمكن لذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو، حال كون المعقول معدوماً في الخارج. فلابدّ

١ـ قال صدر المتألهين ـ في مقام الدفاع عن الشيخ ـ: ولعلّ الشيخ تكلّم هاهنا على طريق التكلّف والمداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلاّ لوجب عليه أن يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعاً لكثير من الأحكام الّتي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء. الأسفار٣: ٤٤٠ـ ٤٤١.

٢ـ أي على الإطلاق أو لا على الإطلاق.

في ارتسام صورة أُخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما.

أو نقول بتحقق الإضافة بالنسبة إلى ذات المعقول من حيث هي هي، لا من حيث إنّها ثابتة في الذهن أو في الخارج أو لا ثابتة، فهما على ما اخترناه نحن.[١]

المسألة السابعة: في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة في المادة و سائر الصور في الجسم[٢]

إعلم أنّ القائلين بإثبات الصورة المعقولة في النفس فرّقوا بين حلول هذه الصورة العقلية في النفس و بين حلول سائر الصور في الجسم من وجوه:

أوّلاً: الصور المادية متمانعة لا يمكن اجتماع الكثير منها في مادة واحدة؛ فإنّ المشكَّل بشكل التربيع ـ مثلاً ـ في الخارج، لا يمكنه التشكّل بشكل التثليث مع حصول الأوّل، بل تعدم الأوّل حتى يمكن تحقق الثاني في تلك المادة، وليس كذلك الصور العقلية، فإنّها تجتمع في النفس، بل تتعاون في حصول بعضها مع

١ـ والجدير بالذكر أن نقول: ليس المراد من الاتحاد بين العاقل والمعقول، الاتحاد الشخصي و الاتحاد في المفهوم و الماهية، لأنّ من البديهي أنّ ماهية العاقل لا تنقلب إلى ماهية المعقول ولا بالعكس، كما لا يعقل الاتحاد بين مفهومين متباينين، بل المراد إيجاد علاقة بين العاقل و المعقول بحيث تشمل اتحاد الرابط بالمستقل والرابطي بالموضوع، والأوّل حاصل في علم العلّة والمعلول ببعضها علماً حضورياً و يرجع هذا إلى التشكيك في حقيقة الوجود.

والثاني حاصل في العلوم الحصولية ــ بناءً على القول بأنّ العلم كيف نفساني و انّ العرض يتحدّ بالجوهر ــ حيث إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلمية لا الأشياء الخارجية فتتحد الصورة بموضوعها وهي النفس، فيصحّ القول باتحاد العاقل والمعقول بهذا المعنى فتأمّل.

٢ـ قارن: المباحث المشرقية ١: ٤٥٣ـ ٤٥٤.

بعض في النفس و تتعاضد، فإنّ النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها لشيء من الحقائق شاقاً شديداً، وكلما ازداد ارتسام الأشياء فيها و تكثرت علومها ازداد استعدادها للباقي.

ثانياً: الصور الخارجية إذا حلّت في مادة و كانت عظيمة لم تكن المادة صغيرة، فإنّ العظيم من الصور المادية لا تحل في مادة صغيرة، و الصور الذهنية بالعكس، فإنّ قبول النفس للعظيم منها مساوٍ لقبول الصغير، ولهذا تمكنت النفس من تخيل السماوات والأرض والجبال و البحار حيث لم تكن للنفس مادة ولا للصورة مقدار في ذاتها بل لغيرها، فنسبة القوة العقلية إلى جميع التقادير واحدة.

ثالثاً: الكيفية الضعيفة إذا طرأ عليها الكيفية القوية في المادة عدمت الضعيفة ولم يبق لها أثر البتة، بخلاف الصور العقلية النفسانية، فإنّ القوي لا يزيل الضعيف بل يجامعه.

رابعاً: الكيفيات المادية محسوسة؛ فإنّ الحرارة الخارجية في النار محرقة لما يلاقيها، والبرودة في الثلج مبردة، بخلاف الصور العقلية فليس مَن تَصوَر الحرارة بصورةٍ مساوية للحرارة يحترق ذهنه، ولا في تصور البرودة يبرد ذهنه. فالعقل لا يحكم على الصور الذهنية أنّها حينما يكون في الذهن محرقة أو مبردة، بل أنّها أُمور متى وجدت في الأعيان كانت محرقة أو مبردة.

خامساً: الصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها بل تبقى ببقاء النفس دائماً، ولو زالت لم يحتج في استرجاعها إلى تجشّم كسب جديد، بخلاف الصور المادية فإنّها واجبة الزول لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً، و إذا زالت افتقر استرجاعها إلى تجدّد السبب الأوّل.

المسألة الثامنة: في كون الصورة العقلية كلّية[1]

إنّ هنا طبائع وحقائق كلّية لا نشكّ فيها، وبأنّ [2] الطبيعة المائية متحققة في ماء البحر و النهر و غيرهما، والطبيعة الإنسانية ثابتة في الأشخاص الإنسانية كزيد وعمرو ـ مثلاً ـ ، ولا نشير بذلك إلى أنّ ماء البحر والنهر قد اشتركا في إطلاق اسم الماء عليهما حتى يكون الاشتراك لفظياً لا غير، ولا أنّ زيداً وعمراً اشتركا في صدق لفظ الإنسان عليهما من غير أن يكون بينهما شركة معنوية، فإنّا لو فرضنا الواضع لم يضع لفظي الماء والإنسان لوجدنا الشركة بينهما ثابتة عقلية.

فإذن قول [3] الماء والإنسان وغيرهما من الطبائع على الأشخاص المندرجة تحتها إنّما هو على سبيل الاشتراك المعنوي، وذلك المشترك لا يمكن أن يدخل في مفهومه قدر معيّن وهيئة معينة وشكل معيّن مالم يدخل في مفهومه بعض أفراده. ولا بشخص معيّن، و إلاّ لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأعراض المختلفة.

و إذا تقرر هذا فنقول: إنّ القوة العقلية إذا استحضرت ذلك المشترك بحيث يكون مجرداً عن جميع اللواحق الغريبة و العوارض الخارجية، فتلك الصورة تكون كلّية، وهي و إن كانت في نفسها شيئاً واحداً إلاّ أنّه لا تختلف نسبتها إلى أيّ واحد واحد من الناس، بمعنى أنّ أيّ واحد من الناس حضرت صورته عند الخيال ثمّ انتزع العقل منها المعنى الذي جرد عن العوارض الغريبة والغواشي اللاحقة به والمشخصات المخصصة له حصل في العقل تلك الصورة بعينها. و إذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الأثر، لم يكن لغيره تأثير جديد، إلاّ بحكم هذا الجواز.

١ـ قارن: المباحث المشرقية ١: ٤٥٤ـ ٤٥٥.

٢ـ كذا.

٣ـ أي حملها على الأشخاص المندرجة تحتها.

ولو كان بدل أحد هذه المؤثـرات شيء غير مجانس لها كفرس و ثور، كان الأثر غير هذا الأثر، فهذا معنى كون الصورة العقلية مشتركاً فيها.

واعترض[١] بأنّ الصـورة العقليـة من حيث حلـولها في نفس جـزئية حلـول العرض في الموضـوع تكون جزئية، ويكـون تشخّصها وعرضيتهـا وحلولها في تلك النفس ومقـارنتها بصفـات تلك النفـس، عوارض غـريبة لا تنفـك عنها. وهـذا يناقض قولهم: العقل يقدر على انتزاع صورة مجرّدة عن العوارض الغريبة.

وأيضاً تلك الصورة التـي في نفس زيد ـ مثلاً ـ لا يمكـن أن تكون جزءاً في ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيـد وبعده. فإذن تلك الصورة ليست بمجرّدة ولا بمشترك.

وأُجيب: بأنّ الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجرّدة عن اللواحق فالعلم المتعلّق بها، من حيث هـو، علم كلّي مجرّد؛ لأنّ معلومه كذلك، لا أنّ العلم في ذاتـه كذلك، و لهذا السبـب سماه المتقدّمون كلّيـاً، تعويـلاً على فهم المتعلّمين. والمتأخـرون إذ لم يقفـوا على أغراضهم ظنّـوا أنّ في العقل صـورة مجرّدة كلية. وليس الأمر على ما ظنوه، بل على ما حققناه.[٢]

قال أفضل المحققين: الإنسـانية التي في زيد ليست بعينهـا التي في عمرو، فالإنسـانية المتناولـة لهما معاً، من حيث هـي متناولة لهما، ليست هـي التي في كلّ واحد منهما، ولا هي فيهما معاً؛ لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذٍ لا يكون نفسها، بل جـزءاً منها، فهـي إنّما تكون في العقل فقـط، وهي الإنسانيـة الكلية فهـي من حيث كونها صورة واحـدة في عقل زيد ـ مثلاً ـ جزئيـة، و من حيث كونها متعلّقة

١ـ الاعتراض على دليل تجرّد النفس وكلّيتهـا، والمعترض والمجيب هـو الرازي في شرح الإشـارات٢: ٣٢٥ـ٣٢٦.

٢ـ انتهى اعتراض الرازي وجوابه .

بكلّ واحد من الناس كلّية.

ومعنى تعلّقها[١]: أنّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون، لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه. أو أيّ واحد من تلك الأشخاص سبق[٢] إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها، فهذا معنى اشتراكها.

وأمّا معنى تجريدها: فكون[٣] تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخّصة، فإنّها بأحد الاعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به (في)[٤] شيء آخر، فالاعتبار[٥] الآخر ممّا ينظر فيه و يدرك نفسه.

فإذن الصورة التي ذكرها[٦] هاهنا هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية.[٧]

وفيه نظر، فإنّه أثبت صورة كلية متناولة لإنسانية زيد وإنسانية عمرو متعلّقة بكلّ واحد من الناس في الذهن خاصة.

وفسر تعلّقها بأنّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة للكثرة والتشخص لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه.

١ـ في النسخ: «تعقلها» وهو من اقحام الناسخ، صحّحناها طبقاً للمصدر.

٢ـ كذا في المصدر و نسخة ج، وفي نسخة ق: «يتفق».

٣ـ كذا في النسخ، وفي المصدر: «فتكون».

٤ـ ليست في المصدر.

٥ـ كذا، وفي المصدر: «وبالاعتبار».

٦ـ أي الرازي.

٧ـ انتهى كلام الطوسي في شرح الإشارات٢: ٣٢٦ـ٣٢٧.

فنقول: هذه الطبيعة إن كانت في الخارج كانت شخصية ولم تصلح للكلية، وإن كانت ذهنية تضاعفت الصورة. ثمّ لو كفىٰ أحد هذين الاعتبارين في كلية الصورة الذهنية، فليكف في كلية الصورة الخارجية، بأن نقول: هذه الصورة الخارجية وإن كانت شخصية إلاّ أنّ الطبيعة التي اشتمل ذلك الشخص عليها لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص كانت تحصل ذلك الشخص بعينه، أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها؛ لصدق هذين الاعتبارين في الشخص الخارجي كما صدقا في الشخصي الذهني. فإنّ الكلّية بالمعنى الأوّل حصلت باعتبار تقدير فرض الطبيعة موجودة في أيّ مادة فرضت بدل المادة التي وحدت تلك الطبيعة فيها. وبالمعنى الثاني حصلت باعتبار أنّ أيّ صورة عقلت أوّلاً ساوت الصورة المعقولة أوّلاً غيرها.

واعلم[1] أنّ الصورة النفسانية هَئية جزئية في نفس جزئية، فهي أحد أشخاص التصورات، وكما أنّ الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاماً و خاصاً، كذلك باعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً، فمن حيث إنّ هذه الصورة صورة معينة هي صورة الإنسانية ـ مثلاً ـ في نفس جزئية، هي نفس زيد العاقل لها فهي جزئية، ومن حيث إنّها مشتركة فيها متعلّقة بالأشخاص الخارجية على ما فسرنا التعلق به فهي كلّية من غير تناقض؛ لاختلاف الاعتبار، لأنّه ليس يمتنع أن تفرض للذات الواحدة شركة بالإضافة إلى كثيرين، فإنّ الشركة في الكثرة إنّما يمكن بالإضافة لا غير، ولو كانت الإضافة لكثرة إلى كثرة لم تكن هناك شركة، فإذن يجب أن تكون هناك إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد، وهذه الصورة و إن كانت بالقياس إلى الأشخاص المضافة إليها كلّية، لكنّها بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية.

١ـ قارن: المباحث المشرقية١: ٤٥٤ـ ٤٥٥.

ولمّا تعددت النفوس البشرية العاقلة وتكثّرت، وأمكن أن تعقل كلّ واحدٍ ما عقله صاحبه تكثرت الصورة الكلية بالعدد، وصار للإنسانية الحاصلة في الذهن المعقولة صور متعددة بالقياس إلى العدد المحال، فهذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية. ثمّ يكون لها معقول آخر كلّي هو بالقياس إليها كهِيَ بالقياس إلى ما في الخارج. و تتميّز إحداهما عن الأُخرى، بأنّ كلية إحداهما بالنسبة إلى أُمور في النفس، وكلية الأُخرى بالنسبة إلى أُمور في الخارج، و كلية الصورة الثانية بالنسبة إلى نوع الصورة الأُولى التي كليتها بالنسبة إلى أفراد نوع المعلوم. والكلام في الصورة [الثانية] كالكلام في الصورة الأُولى إلى غير نهاية، ثمّ هي شخصية بالنسبة إلى محلّها.

ولأنّ في قوة النفس أن تعقل وتعقِل أنّها عقلت وإن تركّبت إضافات إلى إضافات إلى غير النهاية، لكنّها تكون بالقوة لا بالفعل؛ لأنّه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تعقل بالفعل معها الأُمور التي يلزمها من غير وسط، فضلاً عمّا يلزمها بوسط، كتراوح عددٍ بأعدادٍ غير متناهية بالتضعيف[1]، فإنّه ليس يلزم النفس في حالة واحدة أن تعقل تلك الأُمور كلّها، وهذا في النفوس الناطقة سهل.

أمّا في العقول المجرّدة ــ التي يثبتونها كاملة ـ ليس فيها شيء بالقوة، بل يجب لها كلّ ما يمكن، فالأمر فيها مشكل؛ لأنّ هذه الدرجات غير متناهية في كلّ واحد واحد من المعلومات التي لا تتناهى، وهي مترتبة؛ لأنّ الصورة الثانية مسبوقة بالصورة الأُولى، لأنّها منتزعة منها وحكاية عنها، وكذا الثالثة منتزعة من الثانية، لا من الأُولى، فبينها ترتّب طبيعي، فتكون هناك علل و معلولات غير متناهية لا مرّة واحدة بل مراراً لا نهاية لها، ولكن لها بداية وأوّل وهي الصورة الخارجية الأصلية التي انتزعت الصورة الذهنية منها بغير واسطة. والبرهان قام

١ـ في المباحث المشرقية: «مثل مزاوجة أعداد بأعداد لا نهاية لها بالتضعيف».

على وجوب البداية للأُمور المترتبة، ولم يقم على وجوب النهاية لها.

وفيه نظر، فإنّ برهان التطبيق [١] آتٍ فيها.

واعلم أنّ هذا المحال إنّما نشأ من القول بإثبات الصور الذهنية، أمّا على ما اخترناه من أنّه إضافة أو صفة تلزمها الإضافة فلا.

المسألة التاسعة: في مراتب التعقل

قسّم الرئيس التعقل إلى مراتب ثلاث: [٢]

الأُولى: أن يكون بالقوة، وذلك عندما لا يكون حاصلاً للذات العاقلة، ولكن النفس تقوى على تحصيلها واكتسابها. وهذه المرتبة تشتمل على مراتب مختلفة بحسب القرب إلى الحصول العقلي والبعد عنه.

الثانية: أن يكون حاصلاً بالفعل التام على سبيل التفصيل بحيث يحضر عند المدرِك جميع أجزاء ذلك المعلوم إن كان ذا أجزاء، وبالجملة يكون حاصلاً له من كلّ وجهٍ بالفعل.

الثالثة: أن يكون حاصلاً بالفعل على سبيل الإجمال لا التفصيل، بل على الوجه البسيط، كمن علم مسألة على سبيل التفصيل ثمّ غفل عنها فإذا سئل عنها حصل الجواب في ذهنه دفعة واحدة لا على سبيل التفصيل؛ لأنّ التفصيل إنّما يحصل عند شروعه في بيان ذلك، و أمّا في أوّل الأمر فإنّه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة.

ولا يمكن أن يقال: إن علمه بذلك الجوابَ في تلك الحالة، إنّما هو علم

١ـ برهان التطبيق هو أحد براهين استحالة التسلسل وفيه نقاش فليراجع: الأسفار٢: ١٤٥ ومايليها.

٢ـ الفصل الخامس من المقالة الأُولى من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء.

بالقوة لا بالفعل، لأنّ الإنسان يجد من نفسه قوة بديهية بين الحالتين، فإنّه قبل سماعه لتلك المسألة كان عالماً بها بالقوة، وبعد سماعه لم يبق كما كان، بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلاً قبل ذلك.

لا يقال: مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد، فجاز أن يكون التفاوت هنا بسبب أنّ علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة، وبعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوةالقريبة.

لأنّا نقول: من المعلوم أنّه بعد سماعه لذلك السؤال عالم على سبيل التفصيل أنّه قادر على الجواب عن ذلك السؤال، والعلم باقتداره على الجواب علم بإضافة أمر إلى أمر، والعلم بإضافة شيء إلى شيء متوقف على العلم بكلّ واحدٍ من المضافين، فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب لاستحال أن يعلم اقتداره على ذلك الجواب. فثبت أنّه عالم بحقيقة ذلك الجواب، وأنّ ذلك العلم حاصل بالفعل لا على سبيل التفصيل، بل على الوجه البسيط.

واعترض أفضل المتأخرين: بأنّ العلم إمّا أن يكون بالقوة، وإمّا أن يكون بالفعل على التفصيل.[1]

فأمّا القسم الثالث: وهو البسيط، فلا تحقّق له؛ لأنّ العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل، فهذا العقل البسيط إن كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأُمور كثيرة فهو باطل؛ لأنّ الصورة العقلية الواحدة لو طابقت أُموراً كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأُمور الكثيرة المختلفة في الحقيقة، فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة، فلا تكون الصورة الواحدة واحدة.

فإن قيل: بأنّ لهذا التعقل البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف

١ـ المباحث المشرقية ١: ٤٥٦.

المعقولات، فالعلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل، إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلاّ ذلك، وهو أن تكون صور المعلومات تنحضر على الترتيب الزماني واحد بعد آخر.

فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح لا منازعة فيه، ولكنّه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوّة المحضة والفعل المحض الذي يكون على التفصيل، بل حاصله راجع إلى أنّ المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع، بل يتوالى و يتعاقب.

وعلى القول بأنّ العلم إضافة [1]، فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً، لأنّ الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره، فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على سبيل التفصيل، لأنّ معنى حصولها مفصلاً هو ذلك.

وقوله [2]: علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب.

فجوابه أنّه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء يدفع ذلك السؤال، وذلك هو العلم بالجواب على سبيل الإجمال، فأمّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به.

والأصل فيه: أنّ الجواب، له ماهية ولازم، فماهيته مجهولة. ولازمه ـ و هو كونه واقعاً للسؤال ـ معلوم على سبيل التفصيل، كما أنّا نعرّف النفس من حيث إنّها شيء محرّك للبدن مديرة له، و نجهل ماهيتها، فالمعلوم لنا لازم من لوازمها على سبيل التفصيل، والمجهول نفس الماهية إلى أن تعرف بطريق آخر. ويخرج من هذا بطلان كون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة.

والتحقيق أن نقول: إذا لم يسبق علمنا بشيء ولا علمناه الآن فإنّا نكون قادرين على العلم به، لكنّا لا نعلم بالفعل، وهذه القدرة هي العلم بالقوة، فإذا علمناه فقد يكون ملحوظاً بالفعل معتبراً، و هذا هو العلم بالفعل، وقد لا يكون

١ـ وهو رأي الرازي والإيجي كما مرّ.

٢ـ أي قول الشيخ الرئيس.

ملحوظاً بالفعل ولا معتبراً، بل يكون مغفولاً عنه، وهو الذي أشار إليه الرئيس بالمرتبة الوسطى. فإن أنكرها أفضل المتأخرين فهو مكابر[1]، وإن اعترف بإثباتها و لم يسمّها علماً بالفعل بل بالقوة رجع النزاع إلى اللفظ. وإن ادّعى الرئيس أنّها حاصلة بالفعل فهو مكابر.

واعلم[2] أنّ النفس الناطقة عند الأوائل و بعض المتكلمين: جوهر مجرّد له قوى وكمالات خلقه الله تعالى خالياً عن جميع العلوم وقابلاً لها وله قوّة التعقل. وهذا التعقل إمّا أن يكون باعتبار تأثير هذا الجوهر في البدن الموضوع لتصرفاته مكملاً له تأثيراً على جهة الاختيار و الإرادة، وإمّا أن يكون باعتبار تأثرها عمّا فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها، والأُولى تسمى عقلاً عملياً، والثانية تسمى عقلاً علمياً، والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الإسم أو تشابهه.

والعقل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلاّ بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب وهو إدراك رأي كلّي مستنبطٍ من مقدمات كلّية أوّلية، أو تجريبية، أو ذائعة، أو ظنية يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره. والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك. ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرائي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه و معاده.

١ـ أي معاند ومانع مقتضى عقله.

٢ـ قارن: شرح الإشارات٢: ٣٥٢؛ الفصل الخامس من الفن السادس من طبيعيات الشفاء؛ طبيعيات النجاة: ١٦٣ـ ١٦٦؛ التحصيل لبهمنيار مع تصحيح و تعليق للشهيد مرتضى المطهّري: ٧٨٩.

وأمّا القوة النظرية فلها مراتب متعددة بحسب تعدد مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل. والقوة تختلف بحسب الشدة والضعف. فأوّل تلك المراتب كما يكون للطفل من قوّة الكتابة[1]، وأوسطها كما يكون للرجل الأُمي المستعد لتعلم الكتابة، و آخرها كما يكون للعالم بالكتابة القادر عليها الذي لا يكتب لكن له أن يكتب كما شاء.

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأُولى تسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً لها حينئذٍ بالهيولى الأُولى الخالية في نفسها عن جميع الصور مع استعدادها لقبولها، وهي حاصلة لجميع أفراد نوع الإنساني في مبدأ فطرتهم.

وأمّا القوة المتوسطة المناسبة للمرتبة المتوسطة، فإنّها تسمى عقلاً بالملكة، وذلك إنّما يكون إذا حصلت للنفس البديهيات التي هي المعقولات الأُولى، واستعدت بواسطة ذلك لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم النظرية المكتسبة بالفكر أو الحدس.

وتختلف مراتب الأشخاص البشرية في تحصيلها كمّاً و كيفاً، أمّا بحسب

١ـ قال السبزواري في منظومته:

كقـوّة الطفل ومَن تَرَعْرَعا ... لِصنعةٍ و ماهرٍ ما صَنَعا

فَما هو اسْتعداد الأوّلي ... سُمّي بالعقل الهيولانيّ

وعقلٌ استعداد كسب المدركة ... من أوّليّات له بالملكة

بالفعل ذو استعداد الاستحضار ... للنظريّات بلا انظار

والعقل حيث انعدم استعداد ... واستحضر العلوم مستفاد

شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣١١ـ٣١٢. راجع أيضاً مراتب العقل النظري، كليات أبي البقاء: ٤٥١ـ٤٥٢؛ المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي: ٤٠٧ـ٤١٣.

الكمّ فبكثرة المتعقـلات النظرية و قلّتهـا، وأمّا بحسب الكيف فبسرعـة الحصول وبطئه[١]، فإنّ من النـاس من يحصّل العلوم الكسبية لشـوق بالنسبة إليهـا يبعثها على حـركة فكـريّة شـاقّة في طلب تلـك المعقولات، وهـو من أصحاب الفكـرة. ومنهم من يظفر بها من غير حركة، إمّا مع شوقٍ ما إليها أو لا مع شوق، وهو من أصحاب الحدس. و تتكثـر مراتـب الصنفين، وصاحب المرتبـة الأخيرة ذو نفس قدسية.

والفرق بين الحدس والفكر ظاهر؛ فإنّ الفكر هو حركةٌ ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر، يطلب بها الحدّ الأوسط أو ما يجري مجراه ممّا يصار به إلى العلم بـا لمجهول حالـة الفقد استعراضـاً للمخزون في الباطن ــ من الصور الجزئية والمعاني الجزئية المخزونتين في الخيال والذاكرة ـ و ما يجري مجراه من الصور العقلية، فربما تأدت إلى المطلوب و ربما انبتّت.[٢]

و إنّما استعان الفكر بالتخيل في أكثر الأمر؛ لأنّه يقع في الأكثر في الجزئيات، و إذا وقع في الكليات استعان بالتفكّر، وهما متغايران بالاعتبار.

فالفكر[٣] حركة في المعاني للنفس ـ بـالقوة التي آلتها مقدّم البطن الأوسط من الـدّمـاغ المسمـى بـالدودة ــ أيّ حـركـة كـانت إذا كـانـت تلك الحركـة في المعقولات؛ لأنّها في المحسوسـات تسمى تخيلاً، سواء كانت الحركـة من المطالب إلى المبادئ التـي هي الحدود الوسطى وغيرهـا، أو من المبادئ إلى المطالـب، فربما تأدت تلك الحركة من المطـالب إلى المبادئ فتتم حينئذٍ بحركـة أُخرى من الحدود الوسطى التي هي المبادئ إلى المطالب، و ربما انبتّت.

١ـ فانّ من الناس من يصل فكره إلى المطلب في زمان قليل و منهم من يصل إليه في زمان طويل.

٢ـ أي انقطعت عن المطلوب ولم تصل إليه. لسان العرب١ : ٣٠٨؛ الصحاح١ : كلمة بتّ.

٣ـ قارن شرح الإشارات١ : ١٠ـ١١.

وقد يطلق الفكر على ما هو أخصّ من ذلك، وهو حركة من جملة الحركات المذكورة، تتوجه النفس بها من المطالب، مترددة في المعاني الحاضرة عندها، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها ثمّ يرجع منها نحو المطالب.[١]

وقد يطلق على معنى آخر، وهو الحركة الأُولى لا غير، وهي الحركة من المطالب إلى المبادئ من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزءاً منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب.

والأوّل هو الفكر المعدود في خواصّ نوع الإنسان، والثالث هو الفكر الذي يستعمل بأزائه الحدس، والثاني مركب منهما.

وأمّا الحدس[٢] فهو الظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة، وتمثل تلك المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوق أو لا معه.

فالفرق بين الفكر والحدس من وجهين:

الأوّل: بإمكان الانبتات[٣] ولا إمكانه، إلاّ أنّ الفكر المنبتّ لا يكون مؤدياً إلى علم، وربما لا يُسمى فكراً.

الثاني: بوجود الحركة وعدمها، وهذا هو الصحيح في الفرق بينهما.

١ـ قال بهمنيار: «الفكر حركة ذهن الإنسان نحو المبادي للمطالب، ليصير منها إلى المطالب.» التحصيل: ٢٦٤.

٢ـ عرفه بهمنيار: «الحدس: حركة النفس إلى إصابة الحدّ الأوسط ـ إذا وضع المطلوب ـ أو إصابة الحدّ الأكبر ـ إذا أُصيب الأوسط ـ وبالجملة سرعة انتقال من معلوم إلى مجهول، كمن يرى شكل استنارة القمر، عند أحوال قربه وبعده من الشمس، فيحدس أنّه يستنير من الشمس.» نفس المصدر.

٣ـ أي احتمال عدم الوصول إلى المطلوب.

ولمّا[1] كان لمراتب الحدس والفكر اختلاف في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف باعتبار سرعة التأدية وبطئها، وبحسب الكم فلكثرة عددها و قلّته، والأوّل[2] يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة، والثاني[3] يكون في الحدس أكثر لتجرّده عن الحركة؛ ولأنّ الحدس إنّما يكون لقوة في النفس. فكان لتلك المراتب حدّا نقصان و كمال. وحدّ النقصان هو أن ينبتّ جميع أفكار الشخص عن مطالبه. وحدّ الكمال هو أن يحصل لشخصٍ مّا ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة، أو قريباً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليديّ.

ولمّا كان طرف النقصان مشاهداً فكذا طرف الكمال ممكن الوجود، بل موجود في طرف الأنبياء والأوصياء وحُذاق العلماء الذين يستغنون في أكثر أحوالهم عن التعلّم و الفكر، وهم أصحاب القوّة القدسية.

وأمّا القوة المناسبة للمرتبة الأخيرة فيسمىٰ عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس.

فهذه القوى الثلاث، أعني: القوة الهيولانية[4] والقوة بالملكة والقوة بالفعل، هي قوى النفس في الإدراك. وأمّا حصول تلك المعقولات بالفعل، فإنّه كمال للنفس، وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من الله تعالى عندنا. وعند الأوائل من عقل فعالٍ في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة

١ـ قارن شرح الإشارات٢: ٣٦٠ـ ٣٦١.

٢ـ أي الاختلاف بحسب الكيف.

٣ـ أي الاختلاف بحسب الكمّ.

٤ـ ق: «هيولائية».

العقل المستفاد؛ فإنّ كلّ ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنّما يخرجه غيره، و قياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس.

واعلم أنّ هذه المراتب النفسانية [١] وردت في القرآن العزيز في التمثيل المورد لنور الله تعالى وهو قوله عزّ وجلّ: **﴿اللهُ نُورُ السّمٰواتِ والأَرض مَثَلُ نورِه كمِشكاةٍ فيها مِصباحٌ المصباحُ في زجاجةٍ الزُّجاجةُ كأنَّها كوكبٌ درّيٌّ يوقَدُ مِنْ شجرةٍ مُباركةٍ زيتونةٍ لا شرقيّةٍ ولا غربيّةٍ يَكادُ زيتُها يضيء ولو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ على نورٌ يهدي اللهُ لنورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾** [٢]. ولهذا قيل في الخبر: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [٣].

فالمشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها.

والزجاجة بالعقل بالملكة؛ لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتمّ قبول.

والشجرة الزيتونة بالفكرة؛ لكونها مستعدّة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة و تعب.

والزيت بالحدس؛ لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة.

والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوّة القدسية، لأنّها تكاد تعقل

١ـ أي مراتب العقل النظري.

٢ـ سورة النور، آية ٣٥.

٣ـ روي عن علي عليه السلام كما في الدرر والغرر للآمدي: ٢٣٢، رقم الحديث ٤٦٣٧. ورواه الفريقان عن النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً، و هو حديث مشهور.

وقد ذكر في تفسير الآية وجوه أنهاها بعضهم إلى اثني عشر وجهاً و من أراد الاطلاع عليها فليراجع: مصابيح الأنوار للعلامة شبّر ١: ٢٠٤و ٢٠٥؛ التوحيد للصدوق: ٤٩ـ ٥٠؛ الأسفار لصدر المتألهين ٦: ٣٧٧؛ الميزان في تفسير القرآن للعلاّمة الطباطبائي٦: ١٧٠.

بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوّة إلى الفعل.

ونور على نور بالعقل المستفاد؛ فإنّ الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر.

والمصباح بالعقل بالفعل؛ لأنّه نيّر بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه.

والنار بالعقل الفعال؛ لأنّ المصابيح تشتعل منها.

المسألة العاشرة: في تقسيم العلم [١]

العلم إمّا تصوّر ويسميه بعضهم معرفة، وهو حصول صورة الشيء في العقل مطلقاً فيرادف العلم عندهم، أو مقيداً بعدم الحكم.

وإمّا تصديق و يسميه قوم علماً، وهو الحكم بأحد المتصورين على الآخر بالإيجاب أو السلب على رأي الحكماء القدماء، أو مجموع تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وإيقاع النسبة. وليست العلوم كلّها بديهية بالبديهة، ولا كسبية، وإلاّ دار أو تسلسل، بل كلّ منهما إمّا ضروري أو مكتسب. فالتصوّر الضروري ما لا يتوقف على طلب وكسب، والكسبي بخلافه. والتصديق الضروري ما يكفي تصوّر طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً، والكسبي ما يقابله. وهل يجب في كلّ ما لا يكون مكتسباً أن يكون كاسباً، أو يجوز وجود معارف وعلوم لا يكون كاسبة ولا مكتسبة؟ الأظهر جوازه.

والتصور إمّا تام و هو إدراك الماهية بجميع أجزائها و لوازمها وعوارضها ومعروضاتها، وإمّا ناقص وهو ما يقابله. والتصديق هو مطلق الحكم الشامل

١ـ راجع شرح الإشارات١: ١٢ ومايليها.و من أراد التوسع في هذا البحث فليراجع كتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر١: ١٥ ومايليها.

للقطعي وغيره، إمّا أن يكون جازماً أو لا. والجازم إمّا أن يكون مطابقاً أو لا. والمطابق إمّا أن يكون ثابتاً أو لا. فالجازم المطابق الثابت هو العلم. والمطابق غير الثابت هو اعتقاد المقلِّد للحقّ. والجازم غير المطابق هو الجهل المركّب.[١] وغير الجازم هو الراجح الذي يجوز معه النقيض وهو الظن. ومقابله الوهم وهو مرجوح الظن. وما يتساوى الطرفان فيه هو الشك. هذا إذا اعتبر في الجازم المطابقة في الخارج وإن لم يعتبر، و إن كان لا يخلو[٢] عن المطابقة وعدمها لكنّها لم يعتبر. فإمّا أن يقارن تسليماً أو إنكاراً، والأوّل ينقسم إلى مسلّم عام إمّا مطلق يسلّمه الجمهور أو محدود يسلّمه طائفة، وإلى خاص يسلّمه شخص إمّا معلّم أو متعلّم أو منازع؛ والثاني يسمى وضعاً: فمنه ما يصادر به العلوم وتبنى عليه المسائل. ومنه ما يضعه القايس الخلفي وإن كان مناقضاً لما يعتقده، ليثبت به مطلوبه. ومنه ما يلتزمه المجيب الجدليّ ويذبّ عنه. ومنه ما يقول به القائل باللّسان دون أن يعتقده، كقول القائل لا وجود للحركة ـ مثلاً ـ. فإنّ جميع هذه تسمى أوضاعاً وإن اختلفت الاعتبارات.

وقد يكون حكم واحد تسليميّاً باعتبار و وضعياً باعتبار آخر، مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إلى السائل و إليه. وقد يفترقان، فيوجد التسليم بدون الوضع، مثل ما لا ينازع فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخُلفية.

وقد يطلق الوضع على كلّ رأي يقول به قائل أو يفرضه فارض، فيكون أعمّ من التسليم وغيره.

١ـ إنّما سمّي مركباً؛ لأنّه يعتقد بشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء، و يعتقد بأنّه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معاً. راجع شرح المواقف٦: ٢٤.

٢ـ في الواقع.

ومشايخ المعتزلة قسّموا العلم إلى ما يكون من فعلنا وهو الكسبي، وحقيقته ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه لشبهة إذا انفرد.

واحترزوا بالانفراد عن العلم الكسبي بشيء ثمّ يشاهد، فإنّ النفي هنا محال حيث لم ينفرد، بل انضم إليه المشاهدة.

وإلى ما يكون من فعله تعالى فينا وهو الضروري، وهو ما لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه لشبهة وإن انفرد.[1]

قالوا: وقد يصحّ العلم بالذات بصفتها ضرورةً وكسباً، وأن تعرف الذات بالضرورة، والصفة بالكسب. واختلفوا في العكس فمنعه الجمهور منهم خلافاً لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، فإنّه جوز في شرح الجامع الصغير[2] أن يكون العلم بالذات مكتسباً و بالحال ضرورة. والجمهور بنوا ذلك على قضيتين، إحداهما: أنّه لا يجوز حصول العلم بالصفة مع الجهل بالذات. والثانية: أنّه لا يجوز ارتفاع العلم الضروري، ويجوز رفع الكسبي.

وإذا تقررت المقدمتان فنقول: لو كان العلم بالذات مكتسباً والعلم بالحال ضرورياً لصحّ نفي الكسبي بأن تدخل على أنفسنا شبهة فيزول عندها العلم بالذات، فإن بقي العلم بالصفة مع الجهل بالذات، فهو محال. وإن زال العلم بالحال وهو ضروري فقد زال الضروري، وهو محال.

واعترضوا أنفسهم بأنّهم منعوا من نفي الكسبي إذا لم ينفرد، وجوزوه مع الانفراد فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون العلم بالضروري بالصفة قائم مقام اقتران المشاهدة في النظري، فمنع من زوال الكسبي كما منعت المشاهدة هناك؟

١ـ شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٤٨ـ٤٩.

٢ـ لم نعثر على هذا الكتاب ولكن ذكره ابن المرتضى في طبقات المعتزلة، الطبقة الحادية عشرة، ص ١١٣.

وأجابوا: بأنّ العلم بالصفة يحتاج إلى العلم بالذات حتّى لا يمكن ثبوته مع زواله وما يحتاج إلى غيره لا يكون مانعاً من انتفائه، فإنّ الإرادة لمّا احتاجت إلى بنية القلب لم يصحّ كونها مانعة من زوال البنية بالتفريق. والوجه في التقرير: أنّ المحتاج معلول فعدمه مستند إلى عدم علته، و يمكن أن يقال: لا يجب أن تكون العلة هنا تامة فجاز أن يستند عدمه إلى عدم غيره.

قالت المعتزلة [1]: من العلم ما هو واجب كالعلم بالله تعالى و صفاته، وصدق رسوله، وشرائعه. و منه ما هو حسن لا كحسن المناجاة، بل يختص بوجه زائد على حسنه فيكون مندوباً.

أمّا الواجب فوجه وجوبه كونه لطفاً.

واختلف الشيخان [2] في أنّه هل يقع في العلم ما هو قبيح أم لا؟ فمنع أبو هاشم منه و قال: إنّه كلّه حسن، و كذا النظر، وإنّما يعرض لهما القبح لا لنفسهما بل باعتبار القصد، ولا يؤثر في حسنهما، فإذا قصد بهما الشخص وجه قبح كان القبيح هو القصد لا العلم ولا النظر. وتبعه أبو الهذيل العلاف.

وقال أبو علي: إنّ العلم والنظر قبيحان إذا قصد بهما وجه قبح.

وأبو علي بَنَى ذلك على قوله: في أنّ قبح المسبب و حسنه تابعان للسبب ومعتبران به، فلما قال بقبح هذا النظر حكم بقبح العلم المتولد عنه. وجوز أيضاً أن يقع في العلوم ما يقبح لكونه مفسدة. فكأنّه قد رأى قبح العلم لهذين الوجهين. هذا مذهبه أخيراً، وقد كان قديماً ذكر في مقدمة التعديل والتجوير: أنّ العلم يحسن بعينه، كما أنّ الجهل يقبح بعينه.

١ـ وقد خصص القاضي عبد الجبار باباً في ما يجب أن يعلم، عنوانه: باب في ذكر أقسام ما كلفنا من العلوم. راجع المحيط بالتكليف: ١٩.

٢ـ هما محمد بن عبد الوهاب أبوعلي الجبائي وابنه عبد السلام بن محمّد أبو هاشم الجبائي.

وقال بعضهم: لا يصحّ أن يحكم بقبح شيء علماً كان أو غيره لأمر يرجع إلى القصد، لما يأتي في الإرادة: أنّـها لا تأثير لها في القبح.

فبطل إسناد قبح العلم إلى هـذا الـوجه. ولا يمكـن أن يدعى إسنـاده إلى الغيب فيقال: إنّ أحدنا لو شرع في عدّ الحصى حتّى عرف مقداره كان هذا العلم عبثاً؛ لأنّ هذا العلـم ضروري، وقد بيّنا أنّ الضروريات مستنـدة إلى الله تعالى، وما يفعله الله تعالى لا يكون قبيحاً. ولا يمكن أن يقـال: إنّ فيما تعذر عليه من العلوم والحال هـذه ما يقبـح للمفسدة؛ لأنّـه لـو كان كـذلك لـوجب أن نعـرف حالـه لنتجنبه. فليس في قبـح العلوم إلاّ وجه واحـد، وهو إذا كان من مقـدور الله تعالى ويحصل فيـه ضرب من المفسدة؛ لأنّـه لو خلق فينـا العلم الذي نتمكن معـه من الإتيان بمثل القرآن أو بخبر عن الغيب لصـار ذلك مفسداً لعلم النبوة، لجواز أن يـدعـونـا الـداعي إليـه فنفعلـه، فصـار كما نقـولـه في قـدرتنـا على حمل الجبـال وطفر البحار: إنّها لو ثبتت لكانت مفسدة.

ولأبي هـاشم أن يجيـب عن ذلـك، بأنّ ذلـك العلم غير قبيـح، بل القبيـح تمكين الله تعالى من إيـراد الكلام الذي يبلـغ في الفصاحة رتبـة القرآن أو يتضمن خبراً عن الغيـب، فيجب أن يصرفـه عنه بضرب مـن الصرف أو يخلقه في أخـرس أشل بحيث لا يتمكن من الكلام و الكتابة إذاكان فيه غرض مّا.

و يمكن أن يعترض على أبي هـاشم، فيقال: في الجملة غير ممتنـع أن يقال: إذا علم الله تعـالى من حـال العبـد أنّه إذا فعل فيـه العلم ببعـض الأشياء فسـده عبده، أنّ ذلك قبيح [1] لا محالة و إن لم نجد له مثالاً ، أو يمثل بتعريفه إيانا أعيان الصغائر؛ لأنّه من أعظم المفاسد فيجب قبحه.

١ـ ج: «يقبح».

احتج أبو هاشم بوجهين:

أ: العلم جار مجرى المنافع الخالصة لاسترواح[١] العقلاء إليه، ولولا حسن الجميع لم يصحّ ذلك.

ب: لو قبح شيء من العلوم لكان الموصوف به موصوفاً ببعض صفات النقص، ولو كان كذلك في حقّ الواحد منّا لكان كذلك في حقّ الله تعالى.

اعترض على ـ أ ـ بأنّ الاسترواح إلى الشيء يقتضي حصول نفع فيه فقط، دون الحسن أو القبح.

وعلى ـ ب ـ بأنّ المعنى قد يقبح ولا يوجب صفة نقص، فإنّا لو قدرنا على حمل الجبال و طفر البحار لم يكن فيه ما يقتضي صفة نقص مع قبح تلك القدرة.

المسألة الحادية عشرة: في أحكام التصوّر

وهي تسعة:

الأوّل: التصوّر إمّا شرط في التصديق[٢]، أو جزء منه. وعلى التقديرين يكون سابقاً عليه لاحتياج المشروط والمركّب إلى شرطه وجزئه، والمحتاج متأخّر عن المحتاج إليه تأخّر المعلول عن علّته. ولأنّ الضرورة قاضية بأنّ المحكوم عليه و به

١ـ استروح: وجد الراحة، واستروح العقلاء إليه: سكنوا إليه. راجع لسان العرب (مادة: روح).

٢ـ كما عليه المشهور من الحكماء. والجزئية مذهب الرازي كما في نقد المحصل: ٦. وقال صدر المتألهين: «إنّ كلاً من التصوّر و التصديق نوع بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسهما، فما أسخف رأي من جعل التصديق مركّباً من أمور ثلاثة أو أربعة كما اشتهر من رأي الإمام الرازي...وكذا رأي من أخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لا على وجه الدخول. والحقّ انّ مفهوم التصوّر عين التصديق جعلاً ووجوداً، داخل فيه ماهيّة وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط». رسالة التصوّر والتصديق: ٣١٠، المطبوعة في آخر كتاب الجوهر النضيد للعلاّمة الحلّي.

يجب أن يكون معلوماً.

لا يقال: لـو صدق ذلـك لصدق المجهـول مطلقاً يمتنع الحكـم عليه [١]، فالمحكـوم عليه هنا إن كـان معلوماً بطلت القضيـة، وإن كان مجهولاً مطلقـاً فقد حكمتم على المجهـول مطلقـاً بـامتنـاع الحكـم عليـه وهـو حكم خـاصّ، فلـزم التناقض.

لأنّا نقول: للمجهول مطلقاً اعتباران، أحـدهما بوصف المجهولية، و الثاني مـا صدق عليـه هـذا الوصـف. وبـالاعتبار الثـاني لا يكـون مجهولاً مطلقـاً؛ لأنّ الاتصاف بالمجهوليـة أمر معلوم، والموصوف بأمر معلوم يكـون معلوماً من حيث ذلك الوصـف. فالمحكوم عليه في قـولنا: المجهول مطلقاً يمتنع الحكـم عليه من حيث امتناع الحكم عليه هو المأخوذ بالوجه الأوّل ومن حيث الحكم عليه بامتناع الحكم عليه هو المأخوذ بالوجه الثاني، فقد اختلفا في الموضوع فلا تناقض.

وفيه نظـر؛ لأنّ الاعتبار الذي بـه جاز أن يكـون محكوماً عليـه يمتنع الحكم عليه بهذا الحكم، بل يجب أن يحكم عليه بإمكان الحكم لا بامتناعه. [٢]

الثاني: قـال أفضل المتأخـرين: لا شيء من التصـورات بمكتسب، لا على معنى أنّها كلّها ضروريـة، بل على معنى أنّ المعلوم منها لنـا ضروري، وما لا يكون ضرورياً لا يمكن استعلامه البتة.

واحتجّ عليه بوجهين:

أ: المطلوب بـه إن كان معلوماً استحـال طلبه لاستحالـة تحصيل الحاصل،

١ـ هكذا العبارة في النسخ وفيها اضطراب ولعلّه لا يستقيم المعنى إلاّ إذا قرئت على الوجه التالي: «لو صدق ذلك لما صدق المجهول المطلق، لا يحكم عليه».

٢ـ و الحقّ أنّه لا يمكننـا أن نحكـم على المجهول المطلـق بالحمـل الشـائع (أي بحسب المصـاديق والمعنونـات) وأمّا المجهول المطلق بـالحمل الأوّلي (أي عنوانـه و مفهومه)، فليس مجهـولاً مطلقاً فيصحّ الحكم عليه.

وإن كان مجهولاً استحال طلبه لأنّ ما لا شعور به البتة لا يمكن طلبه، ولا تعرف النفس أنّه هو إذا وجدته.

لا يقال: إنّه معلوم من وجه دون وجه.

لأنّا نقول: الوجه المعلوم به يمتنع طلبه، وكذا الوجه المجهول به، فالمطلوب يمتنع طلبه.

ب: تعريف الماهية إمّا أن يكون بنفسها، أو بجميع أجزائها، أو ببعضها، أو بالخارج، أو بما يتركّب من الداخل والخارج، والكلّ محال، فالتعريف محال.

أمّا الأوّل، فلأنّ معرفة المعرِّف علّة لمعرفة المعرَّف، و يمتنع أن يكون الشيء علّة لنفسه؛ لامتناع تقدّمه عليها.

وأمّا الثاني، فلأنّ جملة أجزاء الماهية هو نفس الماهية، وإلاّ لكان داخلاً فيها أو خارجاً منها، وهما محالان، لاستحالة أن يكون مجموع أجزاء الشيء بعض أجزائه، و كون مجموع أجزائه الحقيقية أمراً منفصلاً عن الحقيقة، وبتقدير تسليمه يكون ذلك التعريف تعريفاً رسمياً.

لا يقال: تعرف هيئة الاجتماع العارضة لتلك الأجزاء بتلك الأجزاء أو بالعكس.

لأنّا نقول: الهيئة أحد أجزاء تلك الحقيقة، وهي خارجة عن ماهيات معروضاتها و بالعكس، فتعريف ذلك العارض بمعروضاته أو بالعكس، يكون تعريفاً بالأُمور الخارجة، وهو غير القسم الذي نحن فيه.

ويشكل لو قيل[1]: نفس الماهية إن غاير مجملة الأجزاء بالماهية وجب إمّا خروج جميع الأجزاء عنها أو دخول غير الأجزاء في الماهية، وهما محالان.

١ـ و الإشكال من العلاّمة المصنّف.

وأمّا الثالث، فلأنّ ذلك الجزء لابدّ و أن يعرَّف جميع الأجزاء لتوقف تعريف الماهية على تعريف الأجزاء، فيكون تعريفاً لنفسه و للخارج، وهما محالان.

وأمّا الرابع، فلأنّ الخارج لا يصحّ أن يكون معرفاً إلاّ إذا عرف اختصاصه بالمعرَّف، فإنّ غير المختص لا يفيد أقلّ مراتب التعريف، وهو التميز، لأنّا إذا قلنا في حقيقة مخصوصة: إنّها التي يلزمها اللازم الفلاني، فالأمر الذي نطلب معرفته إمّا أن يكون هو خصوصية تلك الحقيقة في نفسها أو كونها ملزومة لذلك اللازم.

والأوّل باطل؛ لأنّ العلم بكونها مؤثرة في اللازم الفلاني لا يقتضي العلم بخصوصيتها، فإنّ الأشياء المختلفة في الحقيقة يجوز اشتراكها في لازم واحد، و مع ذلك التجويز لا يمكن القطع بحصول تلك الماهية المخصوصة عند حصول العلم بكونها مؤثّرة في ذلك اللازم، بل قد يكون ذلك اللازم بحيث لا يوجد إلاّ لملزوم واحد، لكن العلم بالاختصاص إنّما يمكن لو عرف الماهية أولاً و يعرف ما عداها؛ لأنّ العلم بالاختصاص علم بنسبة أمرٍ إلى الماهية، والعلم بالنسبة يتوقّف على العلم بالمنتسبين، فيلزم الدور، أو [1] العلم بجميع الماهيات.

والثاني محال؛ لأنّ كونها مؤثّرة في ذلك اللازم هو الذي فرضناه معرّفاً، فلو جعلناه نفس المطلوب كان ذلك تعريفاً للشيء بنفسه.

والمركب من الداخل والخارج خارج. فلم يبق المخلص، إلاّ بأن تجعل التعريفات الحدّية والرسمية عبارة عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً. لكن لا يبقى فرق بين الحدّ والرسم؛ لأنّ الاسم ربما وضع بأزاء ما يعقل فإذا وضع اسم العلم بازاء أمرٍ ما يؤثر في العالمية، فمن ذكر في تعريف العلم هذا فقد حدّه. [2]

١ـ في المخطوطة: «و» و الصحيح ما أثبتناه وفقاً للسياق و المعنى.

٢ـ راجع نقد المحصل، المقدمة الأولى من المحصل: ٦ـ٩.

والجواب عن ـ أ ـ أنّ المطلـوب هو الشيء المعلوم من وجه دون وجـه، وهو الماهية ذات الوجهين لا الوجهان.

وقيل: لا تجتمع هاتان المقدمتـان على الصدق؛ لاستلزام كلّ واحدة منهما، مع عكس نقيض الأُخرى، ما يناقض الأُخرى؛ واستلزام عكس عكس نقيض كلّ منهما كذب الأُخرى. والاستقصاء فيه مذكور في كتبنا المنطقية.

وعن ـ ب ـ إنّ المعرف مجموع الأجزاء وليس هو نفس الماهية.

قال أفضل المحقّقين: لأنّ الجزء متقدّم على الكلّ بالطبع والأشياء التي كلّ واحد منهـا يتقدّم على شيء متأخرٍ عنهـا يمتنع أن تكون نفس المتـأخر و يجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيّة هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها، كما أنّ العلم بالجنس والفصل وبـالتركيب التقييدي متقـدّم على العلم بالجنس المقيَّد بـالفصل، وهي أجزاؤه، وبها يحصل العلم به. [1]

وفيه نظـر، فإنّه لا يلـزم من تقدّم كلّ واحـد تقدّم المجموع، وإلاّ لـزم تقدّم الشيء على نفســه، فإنّ كلّ واحـدٍ من الأشيـاء إذا كان متقـدمـاً على المجموع لـو استلزم تقدّم المجموع لزم ما قلناه.

والقسمة لمجموع الأجزاء ليست حاصرة. واستدلال أفضل المتأخرين باطل ـ بمنع الحصر ـ إن أراد بالداخل بعض الأجزاء، وذلك لوجود قسم ثالث، وهو أن يكـون جميع أجزاء الماهيـة غير الماهيـة وغير الداخـل فيها وغير الخارج عنهـا، بل يكون جميع الداخل. وإن أراد بالداخل ما هو أعمّ من البعض و الجميع اخترنا أن يكون داخلاً.

قوله: يلزم أن يكون جميع أجزاء الماهيـة داخلاً فيها فيكون لها جزء آخر، فلا يكون ما فرضناهُ مجموع الأجزاء مجموع الأجزاء.

١ـ نفس المصدر.

قلنا: لا يلزم من كون الجميع داخلاً، أن يكون هناك جزء آخر. وعلى ما قلناه في الإشكال بأن يقال: الماهية و مجموع الأجزاء إن اتحدا بالماهية فالمطلوب، وإلاّ وجب كون مجموع الأجزاء بعضَها أو خروجها عن الماهية لا جواب عنه.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز التعريف ببعض الأجزاء؟

قوله[1]: تعريف المركّب إنّما يكون بواسطة تعريف أجزائها.

قلنا: ممنوع، نعم لا يمكن إلاّ بواسطة معرفة أجزائها، لكنّ معرفة الأجزاء لا يجب أن يستند إلى معرفة الماهية الذي هو ذلك الجزء؛ لجواز أن تكون جميع الأجزاء أوبعضها معلوماً بالضرورة. وهذا الغلط إنّما نشأ من جعل الماهية هي نفس أجزائها خاصة.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز التعريف بالخارجي؟

قوله: إنّما يصحّ أن يكون معرّفاً لو عرف اختصاصه بالموصوف.

قلنا: ممنوع، بل الشرط نفس الاختصاص لا العلم به.

سلّمنا توقفه على العلم بالاختصاص، لكن لا نسلّم أنّه يجب من معرفة الاختصاص معرفة الماهية على سبيل التفصيل، ولا معرفة عداها كذلك، فجاز أن نعرّف الماهية ببعض عوارضها، والأشياء المغايرة لها تعرف بلازم شامل لها، ثمّ يعرف كون ذلك الوصف مختصاً بتلك الماهية المعروفة ببعض العوارض، وأنّه غير حاصل لما عداها من الماهيات المعروفة ببعض العوارض، وأنّه غير حاصل لما عداها من الماهيات المعلومة باللازم الشامل، ثمّ إنّ ذلك الوصف يعرّف ما جهلناه من تلك الماهية.

ثمّ اعترض أفضل المتأخرين على نفسه: بأنّا نجد النفس طالبةً لتصوّر

١ـ أي الرازي.

ماهية الملك والروح.

وأجاب بأنّ الطلب إمّا لتفسير اللفظ أو للبرهان على وجود المتصوّر، وكلاهما تصديق.[١]

واعترضه أفضل المحقّقين: بأنّا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقيناً وجوده في كلّ ذي روح، ونجد العلماء يتخالفون في ماهيته، و ليس المطلوب أحد التصديقين اللّذين ذكرهما. وكذا نعلم تفسير ألفاظِ كثيرٍ من الأشياء و نعلم وجوده قطعاً ويتعذّر تصوّر حقيقته على كثير من الناس، كالحركة والزمان والمكان.[٢]

وقد تلخص من كلام أفضل المتأخرين: أنّ الإنسان لا يمكنه أن يتصوّر إلاّ ما يجده من فطرة النفس كالألم واللّذة، أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركّبه العقل كالحيوان الناطق، أو الخيال كما يتصور جبلاً من ياقوت و إنساناً يطير، و ما يركّبه العقل والخيال كما يركب الوحدة مع زيد.

الثالث: لمّا ظهر كون بعض التصوّرات كسبياً وكذا التصديقات، قلنا: ليست العلوم كلها ضرورية، وإلاّ لما جهلنا؛ ولا كسبية، وإلاّ لدار أو تسلسل، بل البعض بديهي والبعض كسبي.[٣]

قيل: إذا كانت العلوم كلّها كسبية كانت الملازمة الأخيرة كسبية تفتقر إلى برهان.

والحقّ الالتجاء في ذلك إلى الضرورة؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ لنا علوماً ضرورية.

١ـ نقد المحصل: ٩.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ راجع الجوهر النضيد للمصنّف: ١٩٢ـ ١٩٣.

قيل: الضابط أنّ كلّ تصورٍ يتوقف عليه تصديقٌ غير مكتسب فهو غير مكتسب. أمّا الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً، وقد لا يكون.[١]

وليس بجيد؛ لأنّ التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات كسبية.

الرابع: الكاسب لا يكون هو نفس المكتسب؛ لأنه علّة في معرفته، والعلّة متقدمة. بل إن كان مجموع الأجزاء فهو الحدّ التام، ولا خلاف في إطلاق اسم الحدّ عليه، و تصير به الحقيقة معلومة على الوجه الذي لا يمكن أن يزداد العلم بها. وإن كان بعض الأجزاء المساوية فهو الحدّ الناقص. وقد اختلفوا في إطلاق اسم الحدّ عليه، وهو نزاع لفظي، و إفادته دون إفادة الأوّل. وإن كان أمراً خارجياً فهو الرسم الناقص. وإن كان مركباً من الداخل الأعم والخارجي المساوي فهو الرسم التام.

وقيل[٢]: الرسم الناقص هو الذي يفيد تمييز الشيء عن بعض ما عداه. والتام هو الذي يميّزه عن جميع ما عداه.

والمثال: رسم؛ لأنّ المثال مخالف للممثل من وجه، ومشارك من وجه. فمن الوجه الذي اختلفا لا يكون المثال مفيداً معرفة الممثل، ومن الوجه الذي اشتبها فيه كان مفيداً معرفته، لكن تلك المشابهة من لوازم تلك الحقيقة، فكان داخلاً في الرسم.

ثمّ الماهية إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة، وعلى التقديرين، فإمّا أن تكون جزءاً من غيرها أو لا، فالأقسام أربعة.

أ: البسيط الذي يكون جزءاً من غيره، كالجوهر لا يمكن أن

١ـ القائل بهذا المقال هو الرازي. راجع نقد المحصل: ١٠.

٢ـ عبر عنه الطوسي بالمشهور عند الحكماء. راجع نفس المصدر.

يحد[1] لبساطته، بل يحد بما يتركب عنه.

ب: البسيط الذي لا يكون جزءاً من غيره كواجب الوجود تعالى، لا يحدّ ولا يحد به.

ج: المركّب الذي يتركب عنه غيره، كالحيوان يُحدّ لتركّبه ويحدّ به ما يتركب عنه كالإنسان.

د: المركّب الذي لا يتركب عنه غيره كالإنسان يُحدّ ولا يُحدّ به.[2]

الخامس: جملة التعريفات تشترك في إفادة التمييز، وتحصيله أسهل من تحصيل الحدّ الحقيقي من وجه؛ لأنّ التمييز يحصل بالحدّ التام والناقص والرسم، والمعرفة التامة إنّما تحصل بطريق واحد، وهو الحدّ الحقيقي، وما يحصل بطرق أكثر أسهل وأصعب من وجه؛ لأنّ العلم بالامتياز يتوقف على العلم بحقيقة الأمرين المحكوم عليه و به وجميع الماهيات المغايرة غير المتناهية.

وقد اتّفق المتكلّمون على أنّ العالِم بالحدّ يجب أن يكون عالماً با لمحدود، والجاهل بالحدّ جاهل با لمحدود. وهو حقّ إن كان الحدّ تاماً، و إلاّ فلا.

السادس: يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كمن يعرّف الأب بأنّه الذي له ابن، بل يجب أن يكون المعرِّف أجلى من المعرَّف ليصحّ التعريف به.[3]

وعن تعريف الشيء بالأخفى كمن يعرِّف النار بأنّها اسطقس شبيهة بالنفس، والنفس أخفى من النار.

١ـ أي لا يمكن أن يعرّف بتعريفٍ حدّي، لعدم الجنس و الفصل له.

٢ـ راجع المصدر نفسه، تذنيبات.

٣ـ راجع المصدر نفسه.

وعن تعريف الشيء بنفسه، كما يقال: الإنسان حيوان بشري.

وعن تعريفه بما يتوقف معرفته عليه، إمّا بمرتبة واحدة كقولنا: الكيفية، ما بها تقع المشابهة واللامشابهة، ثمّ يعرفون المشابهة بأنّها اتّفاق في الكيف. أو بمراتب، كمن يعرّف الاثنين بأنّه الزوج الأوّل، ثمّ يعرّف الزوج بأنّه عدد منقسم بمتساويين، ثمّ يعرّف المتساويين بأنّهما الشيئان اللّذان لا يزيد أحدهما على الآخر، ثمّ يعرّف الشيئين بأنّهما الاثنان. وكلّ واحدٍ من هذه المحاذير أشدّ محذوراً ممّا قبله.

السابع: التعريف إن كان بالحدّ التام وجب فيه حفظ الجزء الصوري، وذلك بأن يقدم الجزء الأعمّ؛ لأنّه ينزل منزلة المادة على الجزء الصوري [1] الجاري مجرى الصورة.

ولا تقبل الوجازة المعنوية ولا التطويل المعنوي. نعم لو ذكر بدل بعض الأجزاء حدّه جاز، لكن الأحسن تركه. أمّا الحدّ الناقص فإنّه يقبل الوجازة والتطويل، وكذا الرسوم. [2]

الثامن: الحدّ قد يكون حدّاً بحسب الماهية فيكون في غاية الصعوبة لخفاء أكثر الأجزاء خصوصاً الفصول، وقد يكون بحسب الاسم و المفهوم فيكون سهلاً؛ لأنّ الحدّ بحسب الاسم إنّما هو للأسماء، والأسماء أسماءٌ للأُمور المعقولة، وكلّ أمر معقول فإنّه لابدّ وأن يعقل كمال الجزء المشترك، أيّما هو، وكمال المميز أيّما هو.

التاسع: الحدّ لا يمنع؛ لأنّ المنع إنّما يقع في الخبر، والمصحح بالدليل إنّما هو الخبر، ولا خبر في الحدّ؛ لأنّه تفصيل مدلول الاسم الإجمالي، فحاصله تعيين حقيقة متصورة عقلاً من غير حكم عليها بنفي أو إثبات، والمنازعة في تلك

١ـ ج: «الأخص».

٢ـ راجع المصدر نفسه.

الحقيقة المتصورة من حيث إنّها متصورة غير ممكنة، بل في إطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة، وهو لفظي. و لأنّ النزاع لم يقع في المعرفة الساذجة بل في الحكم، لجواز إطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة، فالإبطال والإثبات في الحقيقة واقعان في التصديق. و قول الحادّ: الإنسان حيوان ناطق، ليس دعوى إذا ذكر على وجه الحدية بأن يشير إلى هذه الماهية المتصورة من غير حكم، فلا يمنع. وقد يريد أنّ ذات الإنسان محكوم عليها بالحيوانية والنطق، فيمنع. ولا يتوجه النقض على الحدّ إذا لم ينضم إليه دعوى، كمن حدّ العلم بأنّه الذي يصحّ من المتصف به إحكام الفعل، فينتقض بالعلم بالواجبات والمحالات. و إنّما توجه النقض لأنّه سلم وجود العلم المتعلّق بالمحالات، ولو لم تسلم هذه الدعوى لم يتوجه النقض.

والمعارضة لا تقدح في الحدّ إلاّ عند تسليم دعوى، و إلاّ فالحقائق غير متعاندة في ماهياتها، فإنّ من عارض هذا الحدّ بأنّه الاعتقاد المقتضي سكون النفس، فليس بين هاتين الحقيقتين تعاند، فإنّ حقيقة أمر تقتضي للمتصف به صحّة الإحكام من حيث إنّها هذه الحقيقة لا تنافي حقيقة اعتقاد تقتضي سكون النفس من حيث إنّها هذه الحقيقة، و إذا لم يكن بين الحقائق منافاة لم تتحقق المعارضة في الحدود.

المسألة الثانية عشرة: في أحكام التصديق

وهي عشرة:

الأوّل: التصديق و القضية والخبر والقول الجازم كلّها بمعنى واحد، وهو قول يقال لقائله: إنّه صادق أو كاذب. والصدق والكذب و إن كانا عرضيين

ذاتيين لا يمكن تعريفهما إلاّ بذكر معروضهما، لكن لم يقصد التعريف الحقيقي هنا، بل اللفظي. وهذه القضية: إمّا حملية، أو شرطية. والشرطية: إمّا متصلة، أو منفصلة. و المنفصلة إمّا حقيقية تمنع الجمع و الخلو، أو غيرها تمنع أحدهما خاصة. والمتصلة: إمّا لزومية، أو اتّفاقية. والمنفصلة إمّا عنادية أو اتّفاقية.

الثاني: كلّ حملية لابدّ فيها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول هو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يربط المحمول بالموضوع. وتلك النسبة لابدّ لها من لفظ يدل عليها، وقد تحذف في بعض اللغات للعلم بها. ولابدّ لها من كيفية تدلّ على وثاقتها وضعفها، هي إمّا الضرورة، أو الإمكان، أو الدوام، أو الإطلاق، أو مقابلات هذه. فإن أُخذت في نفس الأمر فهي مادة، وإن أُخذت معقولة أو ملفوظة فهي جهة [١]، ولا يجب توافقهما. [٢]

الثالث[٣]: النسبة قد تكون بالإيجاب، على معنى أنّ المحمول صادق على الموضوع. وقد تكون بالسلب، بأن سلب المحمول عن الموضوع، ولا عبرة بإيجاب الطرفين، ولا سلبهما. لكن إذا كان أحدهما عدمياً سميت معدولة، وهو في غالب الاصطلاح يتعلّق بالمحمول، وقد يثبت في الموضوع و فيهما معاً.

ويحصل الاشتباه كثيراً بين السالبة البسيطة والمعدولة المحمول، فيفرق بينهما لفظاً بالنية [٤] والاصطلاح كتخصيص المعدولة بـ «غير» و «لا». والسلب بـ«ليس»

١ـ قال الطوسي: «والفرق بينهما (المادة والجهة) أنّ المادّة هي تلك النسبة في نفس الأمر، والجهة هي ما يفهم و يتصوّر عند النظر في تلك القضيّة من نسبة محمولها إلى موضوعها سواء تلفّظ بها أو لم يتلفّظ، وسواء طابقت المادّة أو لم يطابق». شرح الإشارات١ : ١٤٣.

٢ـ لجواز أن يكون ما نعقله أو نتلفّظ به غير مطابق لنفس الأمر.

٣ـ راجع الجوهر النضيد: ٥٢.

٤ـ كذا، وفي الجوهر النضيد: «اللغة».

و بتقديمه على الرابطة إن ذكرت أو تأخره، أو معنى فقيل: الموجبة المعدولة يشترط فيها ثبوت الموضوع دون السالبة.[١]

والتحقيق أن يقال: إذا وجب شيء في الخارج، وجب ثبوت الموضوع فيه، وإذا وجب في الذهن، وجب اعتقاد الثبوت فيه. أمّا السلب، فإن سلب في الخارج لم يجب ثبوت الموضوع فيه، فإنّ السلب قد يصدق على الموضوع المعدوم كما يصدق على الموجود، وإن سلب في الذهن وجب أن يكون الموضوع فيه، لكن لا يشترط اعتباره وإن كان لا ينفك عنه.

الرابع[٢]: موضوع القضية إن كان شخصاً معيناً: فالقضية شخصية ومخصوصة إيجاباً و سلباً. وإن كان كلياً: فإن حكم في القضية على نفس الطبيعة فالقضية نُسميها طبيعية، كقولنا الإنسان حيوان ناطق. فإن حكم عليها باعتبار عروض العموم لها: سمّيناها القضية العامة، كقولنا الإنسان نوع والحيوان جنس. وإن حكم على أفرادها، فإن استوعبنا الأفراد إيجاباً أو سلباً فالقضية كلية. وإن خصصنا الحكم بالبعض إيجاباً أو سلباً فالقضية جزئية، وهاتان تسميان محصورتين. وإن لم نتعرض للاستيعاب والجزئية، فالقضية مهملة إيجاباً وسلباً.

و اللفظ الدال على كمية الحكم يسمى سوراً ففي الموجبة الكلية «كلّ»، وفي الجزئية «بعض» و «واحد»، وفي السالبة الكلية «لا شيء» و «لا واحد»، وفي الجزئية «ليس بعض» و «ليس كلّ» و «بعض ليس». وحقّه أن يرد على الموضوع لوقوع الشكّ في المحمول، هل هو صادق على جميع أفراد الموضوع أو بعضها؟ فإن

١ـ هذا بمقتضى القاعدة الفرعية وهي: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبَت له » فإن كان المحمول ثابتاً في الخارج يجب ثبوت الموضوع فيه، وإن كان ثابتاً في الذهن ففي الذهن.

٢ـ راجع الجوهر النضيد: ٥٤ـ ٥٩.

قرن بالمحمول فهي منحرفة.[١]

والمهملة في قوة الجزئية؛ لأنّها إمّا أن تصدق كلية أو جزئية، وعلى التقديرين تصدق جزئية.

الخامس: إذا قلنا كلّ ج ب لم نعنِ به أنّ كلية ج هي ب أي الكلي المنطقي[٢]، ولا الجيم الكلي أعني العقلي، ولا الكل المجموعي، بل كلّ واحدٍ واحد ممّا صدق عليه ج، لا حقيقة ج، ولا صفة ج، بل الأعمّ وهو الصادق عليه ج صدقاً بالفعل لا بالقوة المحضة، ولا بشرط الصدق الدائم، ولا المنقطع، بل ما يعمها. ولا نعني به الصدق الفعلي حالة الحكم، بل الأعمّ من الصدق حالة الحكم و قبله وبعده.

ولا نعني به الجيم الموجود في الخارج، بل كلّ ما فرضه العقل ج، سواء كان موجوداً في الخارج أو لا. وقس على هذا باقي المحصورات.

السادس[٣]: القضية: ١ـ إن لم تكن لها جهة سميت مطلقة[٤] عامة، وهي

١ـ فإن قرن السور بالمحمول أو بالموضوع الشخصي فقد انحرفت القضية عن الوضع الطبيعي، فتسمى منحرفة. وقال الشيخ ابن سينا: «إنّ قولنا: السور قرن بالمحمول في المنحرفات، ليس قولاً حقيقياً، فانّ قول الحقّ فيها هو أن يجعل السور مع شيء آخر محمولاً...» الفصل التاسع من المقالة الأُولى من الفنّ الثالث من منطق الشفاء.

٢ـ وهو مفهوم الكلي أي المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ويسمى كلياً منطقياً؛ لأنّ المناطقة لا يقصدون من الكلّي إلاّ هذا المعنى. وما يصدق عليه هذا المفهوم في الخارج كالإنسان والحيوان يسمى كلياً طبيعياً، لوجوده في الطبيعة والخارج. والمجموع المركّب من هذا العارض «الكلي» والمعروض« الإنسان » يسمّى كلياً عقلياً كالإنسان الكلّي والحيوان الكلّي، إذ لا وجود لهما إلاّ في الذهن. راجع شرح المنظومة: ٢٠ـ ٢١؛ حاشية المولى عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق للتفتازاني: ٥٩.

٣ـ انظر تعاريف أقسام القضايا وأمثلتها في شرح الإشارات ١: ١٤٣ وما يليها؛ الجوهر النضيد: ٦٣ـ ٦٨.

٤ـ وإن ذكرت جهتها سمّيت موجهة.

التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو سلبه عنه، وهي أعمّ الفعليات.

٢ـ فإن قيدت بالدوام الذاتي فهي الدائمة.

٣ـ وإن قيد الدوام بالوصف العنواني فهي العرفية العامة إن أُطلقت[1].

٤ـ وإن قيدت بنفي الدوام الذاتي فهي العرفية الخاصة.

٥ـ وإن لم تقيد بالدوام، بل باللادوام فهي الوجودية اللادائمة.

٦ـ وإن قيدت بنفي الضرورة الذاتية فهي الوجودية اللاضرورية.

٧ـ وإن قيدت بالضرورة الذاتية وهي الحاكمة بوجوب ثبوت المحمول للموضوع أو بوجوب سلبه عنه مادامت ذات الموضوع موجودة فهي الضرورية المطلقة.

٨ ـ و إن قيدت الضرورة بوصف الموضوع فهي المشروطة العامة، إن اطلقت.

٩ـ وإن قيدت بنفي الدوام فهي المشروطة الخاصة.

١٠ـ وإن قيدت بوقت معيّن مع قيد اللادوام فهي الوقتية.

١١ـ وإن يكن الوقت معيناً فهي المنتشرة.

١٢ـ وإن لم يحكم فيها بالثبوت الفعلي بل بالإمكان الذي هو رفع الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فهي الممكنة العامة.

١٣ـ وإن رفعت الضرورة عن الطرفين فهي الممكنة الخاصة.

والجهات يكاد لا تتناهى، لكن المهم منها هذه الثلاث عشرة قضية ست منها بسائط، وهي ما لم تقيد بنفي الدوام ولا بنفي الضرورة، و سبع مركبات وهي

١ـ أي لم تقيد باللادوام الذاتي.

المقيده بأحدهما. و الممكنة العامة أعمّ الموجهات.

السابع:[1] التناقض اختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأُخرى، ولا يتحقق إلاّ بشروط ثمانية:

١ـ وحدة الموضوع.

٢ـ وحدة المحمول.

٣ـ وحدة الإضافة.

٤ـ وحدة القوّة أو الفعل.

٥ـ وحدة الزمان.

٦ـ وحدة المكان.

٧ـ وحدة الشرط.

٨ـ وحدة الكلّ أو الجزء.

وقيل[2]: الأخيران راجعان إلى وحدة الموضوع، والبواقي إلى وحدة المحمول. و يشترط في المحصورات تاسع هو الاختلاف فيه أي في الحصر.[3]

و إذا عرفت هذا فنقول: إنّ شيئاً من الموجهات المذكورة لا يناقضه شيء من جنسه، فنقيض المطلقة العامة هي الدائمة؛ لانقسام الشيء إلى دائم الإيجاب ودائم السلب ولا دوامهما، فالمطلقة الإيجابية تشمل الأوّل والثالث و تخلى عن

١ـ راجع شرح الإشارات١ : ١٧٧ وما يليها؛ الجوهر النضيد: ٧٧ـ٨٠.

٢ـ والقائل هوالرازي، راجع المصدر نفسه: ١٨٠.

٣ـ زاد المناطقة شرطاً تاسعاً في المحصورات وهوالاختلاف في الكم. قال الطوسي في شرحه على عبارة ابن سينا في القضايا المحصورة: «يريد أن يبيّن أنّ المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية[الإيجاب والسلب] ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض إلاّ مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكميّة...» نفس المصدر: ١٨١.

الثاني. والسلبية تشمل الثاني والثالث وتخلى عن الأوّل. فنقيض كلّ منهما ما يخلى عنه. و نقيض الوقتية العامة الحينية. ونقيض الضرورية الممكنة العامة المخالفة؛ لأنّ الأشياء تنقسم إلى ضرورية الإيجاب وضرورية السلب ولا ضرورتهما. فالممكنة العامة الإيجابية تشمل الأوّل والثالث وتخلى عن الثاني، و السلبية تشمل الثاني والثالث و تخلى عن الأوّل، فنقيض كلّ منهما ما يخلى عنه. و نقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة.

وأمّا نقائض المركبات فهو المفهوم[1] المتردد بين نقيضي جزئيها، لتركبها منهما خاصة. وإن كانت جزئية وجب رجوع الترديد إلى كلّ واحد واحد من الأفراد، أو يراد الترديد بين الجزئيتين الدائمتين. والأصل فيه أنّه يجوز أن يكون الاقتسام صادقاً، لكن كذبت الجزئية لكذب عود اللادوام إلى الجزء المخالف له.

الثامن[2]: كلّ قضية ذات عكس تستلزم عكسها، وهو جعل المحكوم عليه محكوماً به، والمحكوم به محكوماً عليه، مع الموافقة في الكيف والصدق[3]. فالسوالب[4] الجزئية لا تنعكس مطلقاً إلاّ الخاصتين العرفيتين، لصدق سلب الأخص عن بعض الأعمّ مع كذب العكس.

وأمّا الكلية، فإن كانت إحدى السبع، وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة، لا تنعكس لعدم انعكاس الوقتية التي هي أخصها،

١ـ ق: «المفهوم» ساقطة.

٢ـ راجع شرح الإشارات١: ١٩٦ وما يليها.

٣ـ هذا رسم للعكس المستوي مطلقاً، الشامل للخاص بالحمليّات وغيره. وعرفه أبو البقاء بانّه تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف والكم. الكليات: ٤٦١. وقد يطلق العكس على عكس النقيض أيضاً و هو تبديل كلّ واحد من طرفي القضيّة بنقيض الآخر مع الموافقة في الكيف والصدق. وعند الإطلاق يراد العكس المستوي، لانسباقه و تبادره إلى الذهن.

٤ـ العادة البدأة بعكوس السوالب ثمّ الموجبات.

لصدق لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع بين النيّرين لا دائماً مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعمّ؛ لأنّ لازم الأعمّ لازم الأخص.

وكلّ من الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفية العامتين تنعكس كنفسها بالخلف. والخاصتان يلزمهما ما يلزم عامتهما، لكنّ اللادوام عائد إلى بعض الأفراد، لأنّه عكس كلية موجبة. وإذا كانتا جزئيتين انعكستا كنفسيهما، لأنّا نفرض الموضوع شيئاً معيناً فيصدق عليه الوصفان و سلبهما، ودوام سلب الموضوع مادام وصف المحمول.

والموجبات الكلية لا تنعكس كلية لجواز كون المحمول أعمّ، بل جزئية، وكذا الجزئية. فالضرورية والدائمية، والوصفيتان العامتان تنعكس حينية مطلقة، لكذب نقيضهما، وإلّا لانتظم مع الأصل ما ينتج المحال. والخاصتان كذلك مع قيد اللادوام، وإلّا لا تعكس إلى ما يناقض الأصل.

وباقي الفعليات تنعكس مطلقة عامة، وإلّا لانعكس نقيضها إلى ما ينافيها، والممكنتان ممكنة عامة لذلك أيضاً.

التاسع[1]: كلّ قضية تستلزم عكس نقيضها، إن كان لها عكس نقيض، وهو جعل نقيض المحكوم به محكوماً عليه، ونقيض المحكوم عليه محكوماً به، مع الموافقة في الكيف و الصدق[2]، ويتناول أحكامه وأحكام العكس المستوي، فالموجبات الجزئية لا تنعكس هنا، عدا الخاصتين فتنعكسان كنفسهما، لصدق

١ـ راجع الجوهر النضيد: ٩٤ـ ٩٧.

٢ـ لعكس النقيض طريقتان: طريقة للقدماء وهي ما جاء بها المؤلف، وهي تبديل نقيض الطرفين مع الموافقة في الصدق والكيف، و طريقة للمتأخرين، وهي جعل نقيض المحمول موضوعاً وعين الموضوع محمولاً مع الاختلاف في الكيف.

بعض الحيوان غير إنسان، وكذب عكسه. ويصدق بالضرورة الوقتية بعض القمر غير منخسف لا دائماً، ويكذب عكسه، وهاتان أخصّ القضايا.

وإن كانت الكلية إحدى السبع، وهي: الوقتيتان و الوجوديتان و الممكنتان والمطلقة العامة، لا تنعكس لصدق مثال الوقتية كلياً مع كذب عكسه.

وإن كانت إحدى الست انعكست كنفسها، لكن قيد اللادوام راجع إلى البعض:

أمّا الأوّل، فلأنّه لولاه لا ينعكس نقيضه إلى ما ينافي الأصل.

وأمّا الثاني، فلأنّه لو لم تصدق السالبة الجزئية المعدولة الطرفين لَصَدق نقيضها، وانعكس عكس النقيض إلى ما ينافي قيد اللادوام في الأصل.

والسوالب وإن كانت كلية فإنّها تنعكس جزئية لصدق سلب إحدى النوعين عن الآخر كلياً، و كذب سلب نقيض أحدهما على نقيض الآخر كلياً. فالوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة تنعكس مطلقة عامة، وإلّا لصدق نقيضها وانعكس إلى ما يضاد الأصل أو يناقضه.

و تنعكس الضرورية والدائمة و المشروطتان و العرفيتان والوقتيتان حينية مطلقة، و مع قيد اللا دوام في الخاصتين، و إلّا لانعكست العرفية بعكس النقيض إلى ما يضاد الأصل أو يناقضه.

وتنعكس الممكنتان ممكنة عامة بالخلف.

العاشر[1]: قد يتركب كلّ من المتصلين و المنفصلين من حمليّتين أو متصلتين أو منفصلتين، أو حملية و متصلة، أو حملية و منفصلة، أو متصلة

١ـ راجع شرح الإشارات ١: ١٣٠ ومايليها؛ الجوهر النضيد: ٤١ـ٤٣.

ومنفصلة. و لمّا تميّز مقدم المتصلة [١] عن تاليها طبعاً صارت أقسامها تسعة، والمنفصلة ستة [٢]. وتتركب اللزومية الموجبة الصادقة من صادقين و كاذبين ومقدمٍ كاذب و تالٍ صادق [٣] دون العكس. والاتّفاقية من صادقين خاصة.

والكاذبة اللزومية قد تتركب من الأربع، والاتّفاقية من الثلاث، و تصدق السالبة من كلّ منهما في مادة الموجبة الكاذبة، وتصدق الحقيقية الموجبة عن صادق و كاذب لا غير، ومانعة الجمع عن صادقين وصادق و كاذب، ومانعة الخلو عنه وعن صادقين، وتكون الثلاثة فيما عدا هذه، و فيها مع عدم التعاند. والسالبة تصدق فيما كذبت فيه الموجبة، وتكذب فيما صدقت فيه.

ويجري التناقض في الجميع على قياس الحمليات [٤]، والعكس وعكس

١ـ المقدّم في المتصلة هو الذي يقترن به حرف الشرط، مثل: «إن كانت الشمس طالعةً». والتالي هو الذي يقترن به حرف الجزاء، مثل: «فالنهار موجود».

والمقدم في المنفصلة غير متميز عن التالي في الطبع؛ لأنّ معاندة أحد الشيئين للآخر تستلزم معاندة الآخر له فأيّهما جعل المقدّم صحّ و كانت القضيّة واحدة، بخلاف المتصلة التي في طبيعة أحد جزئيها أن يكون ملزوماً والآخر لازماً. راجع الجوهر النضيد: ٤١.

٢ـ تتألف المتصلة من: ١ـ الحمليتين ٢ـ المتصلتين ٣ـ المنفصلتين ٤ـ الحملية والمتصلة ٥ـ المتصلة والحملية ٦ـ الحملية والمنفصلة ٧ـ المنفصلة والحملية ٨ ـ المتصلة والمنفصلة ٩ـ المنفصلة والمتصلة.

وتتألف المنفصلة من: ١ـ الحمليتين ٢ـ المتصلتين ٣ـ المنفصلتين ٤ـ الحملية والمتصلة ٥ـ الحملية والمنفصلة ٦ـ المتصلة والمنفصلة.

راجع شرح الإشارات ١: ١٣٠. وذكر العلاّمة لكلّ منها مثالاً في الجوهر النضيد: ٤٢ـ٤٣.

٣ـ لأنّ الصدق في القضية المتصلة لا يُشترط بصدق الطرفين، بل الملاك صدق الملازمة بين الطرفين وإن كانا كاذبين واستثنى المؤلفة من مقدّم صادق و تالٍ كاذب؛ لأنّ صدق المقدّم يستلزم صدق التالي وكذب التالي مع صدق المقدّم يوجب كذب الشرطية لانتفاء الملازمة بين الطرفين.

٤ـ راجع شرح الإشارات ١: ١٣٧.

النقيض في المتصلات[١].

وتـلازم المتصلتين إذا اتّفقتا في الكمّ والكيـف من أحد الطـرفين وتلازمتـا متعاكساً في الآخـر. والحقيقيتان إذا اتّفقتا في الكم والكيف وتنـاقضتا في الطرفين. ومانعتا الجمع و الخلو إذا اتّفقتا كمّاً وكيفاً وتلازمتا في الطرفين تتعاكسا. والحقيقية مانعـة الجمع إذا اتّفقتا كماً و كيفـاً و أحد الطرفين، واستلـزم طرف مانعـة الجمع طرف مانعة الخلو تستلزم الحقيقية مانعة الجمع.

ولو وافقت الحقيقة مـانعة الخلو كماً و كيفاً و أحد الطـرفين و استلزم طرف الحقيقية طرف مانعة الخلو استلزمت الحقيقية مانعة الخلو.

ولـو وافقت مانعـة الجمع مـانعـة الخلو في الكم و الكيـف و تناقضتـا في الطرفين تلازمتا و تعاكستا. و المتصلة تستلزم مانعة الجمع من عين المقدم ونقيض التالي. ومانعة الخلو من نقيض المقدّم و عين التالي.

والحقيقية تستلزم[٢] أربع متصلات من عين أيّ طرف كان و نقيض الآخر، ومن نقيض أيّ طرف كان و عين الآخر.

ومانعة الجمع تستلزم[٣] متصلة من عين أيّ طرف كان و نقيض الآخر.

ومانعة الخلو تستلزم متصلة من نقيض أيّ طرف كان وعين الآخر.

١ـ أي ليسا في المنفصلات.وقال الطوسي: «فإنّ العكـس لا يتعلّق به [المنفصلة]، لعدم امتياز أجزائه بالطبع». نفس المصدر: ١٣٨. وقول العلاّمة: «والحقيقيتان إذا...» استدراك على عدم العكس في المنفصلات و يثبته فيها بما يذكر من الصور التالية.

٢ـ٣ـ راجع شرح الإشارات١: ٢٨١ـ ٢٨٢.

البحث الثاني

في إبطال كلمات السوفسطائية[1]

قد عرفت أنّ حكم الذهن بشيء على شيء، إمّا أن يكون جازماً أو لا، فالجازم إمّا أن يكون مطابقاً أو لا، و المطابق إمّا أن يكون لموجب أو لا، و إن كان لموجب فإمّا أن يكون حسياً أو عقلياً أو مركباً منهما، فإن كان حسياً فهي المحسوسات في الحواس الخمس، و إن كان عقلياً فإنّ الموجب تصور طرفي القضية لا غير وهي البديهيات، أو لابدّ من شيء آخر و هو النظريات. و إن كان الموجب مركباً من الحس والعقل، فإن كان من السمع والعقل فهو العلم الحاصل

١ـ السوفسطائية: طائفة من المعلّمين متفرقين في بلاد اليونان ـ اتّخذوا التدريس حرفة فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات، منهم «بروتاجوراس» كان يعلم قواعد النجاح في السياسة، و «هدياس» و كان يعلم التاريخ والطبيعة والرياضة. والمقياس الذي قامت عليه فلسفتهم هو: الإنسان مقياس كلّ شيء. وتكاد تكون فلسفة «البرجماتزم» التي لا تريد أن تعترف بحقيقة في ذاتها قريبة الشبه جدّاً بتعاليم السوفسطائيين، ولسنا على خطأ إذا قلنا: إنّها سوفسطائية العصر الحديث، ولا ريب انّ موضوع الخطأ عند «بروتاجوراس» قديماً، ومذهب «البرجماتزم» حديثاً، هو الاعتماد على الحواس وتجاهل العقل. راجع قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين و زكي نجيب: ١٠٨.

ونقل الطوسي عن أهل التحقيق: هذه لفظة من لغة اليونانيين، فانّ «سوفا» بلُغتهم اسم للعلم والحكمة و «اسطا» اسم للمغلطة، فسوفسطا معناه علم الغلط، كما كان «فيلا» اسم للمحبّ، و «فيلسوف» معناه محبُّ العلم، ثمّ عرّب هذان اللفظان، و اشتقّ منهما السّفسطة والفلسفة. نقد المحصل: ٤٦.

وانظر البحث أيضاً في نهاية العقول (المسألة الأُولى من الأصل الثاني).

بالتواتر. أو من البصر والعقل وهو المجربات والحدسيات، وقد مضى بعض هذه وأقسام غير الجازم.

و إذا عرفت هذا فنقول: إنّ جماعة أنكروا الحسيات، وآخرون أنكروا البديهيات، وطائفة أُخرى أنكروهما معاً، وهؤلاء هم السوفسطائية. وفرقهم ثلاثة:

أمثلهم طريقة اللاأدرية، وهم الذي يقولون: إنّا لا نعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه، بل نحن متوقفون في كلّ الأقسام.

ومنهم فرقة تسمىٰ العنادية، وهم الذين يعاندون و يقولون: نحن نجزم بأنّه لا موجود أصلاً.

ومنهم فرقة أُخرى تسمى العِندية،[1] وهم الذين يقولون: إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات لا أنّ الاعتقادات تابعة للحقائق، فمن اعتقد في العالم أنّه قديم كان العالم قديماً في حقّه، ومن اعتقد أنّ العالم حادث كان حادثاً في حقّه.

وأيضاً من السوفسطائية من أنكر الحسيات، و اعترف بالبديهيات، و منهم من عكس، و منهم من أنكرهما معاً[2].

أمّا اللا أدرية فقد احتجوا بوجوه:

الوجه الأوّل

قالوا: وجدنا أُموراً يدّعي القائلون بها أنّها ضرورية، و خصومهم يكذبونهم في تلك القضايا فضلاً عن المساعدة على أنّ العلم بها ضروري، وذلك يقتضي

١ـ الكلمة مأخوذة من «عند» حيث إنّهم يقولون الحقائق حقّ عند من هي حقّ عنده و باطل عند من هي باطل عنده. وهم الذي يسمّون في العصور الأخيرة بـ «النسبيين» (RELATIVISM)وهم يحاولون إثبات أنّه ليس للحقّ والباطل معيار خاص، بل تتصف بها الأشياء باعتبار القائلين بها.

٢ـ في هامش ج: «الظاهر أنّه مكرر».

القدح في الضروريات.

بيان ذلك في أربع عشرة مسألة:

الأولى: المعتزلة ادعوا ضرورية العلم بحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضارّ والظلم، و إيلام البريء عن الجرم من غير عوض. مع أنّ الأشعرية والفلاسفة نازعوهما[1] في ذلك، واتّفقا على أنّ مثل هذه القضايا ليست أوّلية، بل مشهورة و صحيحة في بعض الصور دون بعض.

الثانية: ادعى جماعة من المعتزلة العلم الضروري بأنّ العبد موجد لأفعاله[2] و مخير بين الفعل و الترك. والأشاعرة منعوا ذلك و ادعوا ضرورية ما يقابل هذه الضرورة، وهي أنّ فاعلية العبد للحركة يمنة دون الحركة يسرة أمر جائز، فلا بدّ من استنادها إلى أمرٍ واجب وهو إرادة الله تعالى. و زعموا أنّ استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري، و متى ثبت استناد هذه الفاعلية إلى إرادة واجبة لم يبق التمكن والاختيار.

الثالثة: ادّعت المعتزلة و الفلاسفة العلم الضروري باستحالة رؤية الأعمى في ظلمة الليل بقة في الأندلس وهو بالصين، مع أنّ البصير لا يرى في ضياء النهار الجبال العظيمة الحاضرة عنده. وادعوا أيضاً العلم الضروري باستحالة رؤية ما لا يكون مقابلاً، ولا في حكم المقابل.وأنّ الأشعرية جوزوا ذلك وكذبوهم في دعوى الضرورة فضلاً عن أن يعلم ذلك الامتناع بالضرورة.[3]

الرابعة: جمهور العوام يضطرون إلى العلم ببقاء الألوان وسائر الأعراض[4]

١ـ كذا. راجع القول ونزاعه من الرازي في نقد المحصل: ٣٤٠.

٢ـ راجع القاضي عبد الجبار في ابتداء فصل خلق الأفعال: «الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المحدثون لها». شرح الأُصول الخمسة: ٣٢٣.

٣ـ راجع نقد المحصل: ٣٢٢.

٤ـ هذا الرأي منسوب إلى أبي الحسين البصري كما في نقد المحصل: ١٨١.

المستمرة الـوجود على نهج واحد. مع أنّ الأشـاعرة وطائفـة من المعتزلـة ذهبوا إلى امتناع بقائها.[١]

الخامسة: ادّعى الجمهور الضرورة في بقاء الأجسام، وأنكر النظّام ذلك.[٢]

السادسة: ادّعت المجسّمة العلم الضروري بأنّ ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقياً[٣] للعالم ولا مبايناً لـه، فليس بموجود. وكلّ الموحدين كـذبوا هذه القضية فضلاً عن ادّعاء العلم الضروري بصحّتها.

السابعة: ادّعى مثبتـوا الخلاء العلم الضروري بأنّ كلّ جسم ينتهـي إمّا إلى ملاء أو إلى خلاء. ونفاة الخلاء يكذبون هذه القضية.

الثامنة: القائلون بقدم الزمان يدّعون العلم الضروري بأنّ كلّ حادث فلابدّ و أن ينتهي وجوده في الوهم إلى وجود زمان سـابق. والقائلون بالحدوث يكذبونهم في ذلك.

التاسعة: ادّعى جماعـة من الفلاسفـة العلم الضروري بـاستحالـة حدوث شيء لا من شيء، والمتكلّمون كذبوهم في ذلك.

العاشرة: ادّعت الفلاسفة العلم الضروري بأنّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجح، والمسلمـون كذبوهـم في هذه القضية في حقّ القـادر، حيث جوزوا للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

الحادية عشرة: اتّفق جمهـور المتكلمين على أنّ أوّل العلـوم الضروريـة علم الإنسان بنفسه وألمه و لـذته وجوعه وعطشه، ثمّ اتّفقـت الفلاسفة على أنّ المدرِك

١ـقال الرازي: «اتّفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض». نفس المصدر: ١٨٠.

٢ـقال الـرازي: «الأجسام باقية، خـلافاً للنظّام» وقـال الطوسي في نقده: «هذا النقـل من النظّام غير معتمد عليه». نفس المصدر: ٢١١.

٣ـفي نهاية العقول: «مقابلاً».

لـلألم و اللـذة والجوع والعطـش ليس هــو نفس الإنسـان، بـل المدرِك لها قـوى جسمانية من توابع النفس الناطقة الإنسانية التي هي الإنسان بالحقيقة.

الثانية عشرة: اتّفق المتكلّمـون على ادعاء العلم الضروري بأنّ الإنسـان هو المبنى هذه البنية [١] المخصوصة، والفلاسفة [٢] كذبوهم في هـذه القضية، وجعلوا حقيقة الإنسان شيئاً غير متحيز ولا قائم به.

الثالثة عشرة: ادّعت الفلاسفة [٣] العلم الضروري باستحالة إعادة المعدوم، و جمهور المتكلّمين جوزوا ذلك.

الرابعة عشرة: ادّعت الأشعريـة العلم الضروري باستحالة كـون الميّت، بل المعدوم فاعلاً. والمعتزلة جوزوا ذلك في المتولدات.

فثبت بهذه المسـائل أنّ أربـاب المذاهب يـدّعـون العلم الضروري بصحّـة بعض القضـايا، مع أنّ خصـومهم يكذبـونهم فيها. وإنّما قلنا: إنّ ذلـك يقدح في الضروريات و البديهيـات، لأنّ هذه القضايا التي ادّعي فيها أنّ صحّتهـا معلومة بـالضرورة إمّا أن تكـون في أنفسهـا ضرورية الصحّـة أو لا. فإن كـانت ضروريـة فالمنكر لها منكر للضرورة مع أنّ ذلك المنكر يعتقد أنّه في ذلك الإنكار على الحقّ، فقد اشتبه الضروري عليه بغيره، وإن لم تكن ضرورية فـالمعتقد لكونها ضرورية قد اشتبه عليه غير الضروري بالضروري، وعلى كلا التقديرين الضروري مشتبه بغيره. وإذا كـان كــذلك لم يكـن جـزم الــذهن مفيـداً لكـون المجـزوم بــه ضروريـاً

١ـأي الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة بأقلّ منها، لا الأجزاء التي تزيد وتنقص في الأحوال. نقد المحصل: ٣٧٩.

٢ـومن المعتزلة معمّر، و منّا الإمام الغزالي. نفس المصدر.

٣ـوالرازي، حيث استحسن كلام ابـن سينا وقال: «نعم ما قال الشيخ من أنّ كـلّ من رجع إلى فطرته السليمة و رفض عن نفسـه الميل و العصبية شهد عقله الصريح بأنّ إعـادة المعدوم ممتنع قطعاً». المباحث المشرقية ١: ١٣٨.

وبـالعكس. فإذن لابـدّ من التمييـز فيها بين الحقّ والبـاطل بـالدليل المركـب من المقدمات الضرورية، فيتوقف كلّ منهما على الآخر و يدور.

لا يقـال: ليس الطـريق إلى تمييـز الضروريـات من غيرهـا الاستـدلال، ولا مطلق جزم العقل بذلك، بل بأن يفرض الإنسان نفسه خالية عن جميع الهيئات [١] النظرية و العلميـة من العقائد والأديان، والـرقة والأُلفة والعادة، فكل مـا يجزم به العقل حينئذٍ يكـون ضرورياً لاستناده إلى فطرة العقل لا غير، ومـا لا يجزم به يكون غير ضروري، بل يكون مستنداً إلى أحد هذه الأُمور.

لأنّا نقول: هذا باطل من وجوه:

الأوّل: الهيئات المستندة إلى العادة تصير ملكات مستقرة في النفس، وهي لا تزول عند ما نحاول زوالها، و إذا تعذر زوالها وهي مانعة من الجزم بمقتضى العقل، فإذن لا يصحّ الوثوق بشيء من أحكام العقل.

والحاصل أنّ فـرض الخلو لا يـوجب الخلـو، فيتعذر حينئـذٍ الفرق بين مـا يستند إلى الفطرة العقلية وما يستند إلى هذه الأُمور.

الثاني: هب أنّ هـذه الهيئات [٢] والملكات ممكنة الزوال بمحـاولتنا إزالتها، لكن من الجائز أن تبقى في النفس هيئة لا نشعـر بها على التفصيل في تلك الحالة، فحينئذٍ لا نشتغل بإزالتهـا و إن كنّا قد أزلنا سائر الهيئـات، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق به.

الثالث: هب أنّا نقطـع بزوال جميع الهيئات، ولكـن في هذه الحالة قـد نجد العقل جازماً بأُمور مختلفة الصحّة، فإنّه لا يمكننا أن نتصور الأجسام وانتهاءها لا إلى خلاء ولا إلى مـلاء، ولا أيضاً نتصور انتهـاء الزمان و جملـة الحوادث إلى ما لا

١ و ٢ـ ق: «الماهيات»، وهو خطأ.

تفـرض فيه قبليـة وبعديـة زمـانية، ولا أيضـاً وجود شيء غير مختـص بالجهـة ولا مختص[1] بما يختص بالجهة.

لا يقال: الحاكم بهذه القضايـا بديهة الوهم لا بديهة العقل وبـديهة الوهم كاذبة بـدليل تصديقها لما يلزم منها بـالضرورة نقائض هذه القضايا، و لـو كانت صادقة لما صدّقت بما ينتج نقائض ما حكمت بصحّتها.

لأنّا نقول: هذا يقتضي توقّف معرفة صحّة البديهيات على هذا الدليل الذي ذكرتموه، وحينئـذٍ يعود الـدور. وأيضاً إذا تـوقف الـوثوق بجـزم البديهة على أن لا تكون البديهة جازمة بما تنتج نقائضها، وجب علينا في كلّ قضية بديهية أن نبحث و نجتهد هل في مجزومات البديهة ما ينتج نقائضها؟ وذلك ممّا لا سبيل إلى علمه، لأنّ غاية مـا يفيدنا البحث و الاجتهـاد والتفحص التام أنّا لا نجد شيئـاً يناقض حكم البديهة، لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ثمّ لو فرضنا عدم الوجود، لكن لا يلزم العدم، فإنّه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

ثمّ لو سلّمنا اللزوم، لكن جاز أن تختلـف الأشخاص في هذا، فلا يلزم من عـدم الـدليل عنـد شخص عـدمـه عند كـلّ شخص، وإذا جـوز العقل ثبـوت معارض في نفس الأمر أو عند آخر امتنع منه الجزم بالبديهيات، وهو المطلوب.

والجواب: لا يلزم من ادّعاء قوم الضرورة في شيء و إنكار آخرين الطعن في الضروريـات؛ لجواز الاشتباه على إحـدى الطائفتين أو غيرهما بين أحكـام العقل وأحكام الوهـم. أمّا العلم بالحسن والقبح فسيأتي بيـان كونهما ضروري إن شاء الله تعالى. وكـذا العلم بإيجاد العبـد لفعله و استناده إليـه. وكذا الـرؤية و بقـاء اللون

١ـ ق: «مختصاً».

والجسم. وبطلان كونه تعالى جسماً مستند إلى صريح العقل الدال بواسطة المقدمات البديهية على صحته، إلى غير ذلك من القضايا التي عارض الوهم فيها العقل. وقصور فهم بعض الناس عن التمييز بين الحقّ والباطل. واعتمادهم على ما يتقلدونه و تعارض دليلين لا يوجب القدح في الضروريات.

الوجه الثاني [1]

لزوم النتائج النظرية عن المقدمات الضرورية، إمّا أن يكون ضرورياً أو لا، والقسمان باطلان، فاللزوم باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّه لو كان حصول النتائج واجباً ضرورياً لزم حصوله لكلّ العقلاء؛ لأنّهم بأسرهم مشتركون في العلوم الضرورية، فيجب اشتراكهم في اللازم عنها، وهو جميع العلوم النظرية، لكن التالي باطل، لوقوع الاختلاف بين العالم [2] في أكثر النظريات.

وأمّا الثاني، فلأنّ لزوم اللازم عن المقدمات الضرورية لو كان نظرياً لافتقر إثبات ذلك اللزوم إلى نظر آخر و تسلسل، وهو محال.

وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل؛ لأنّ تلك الوسائط المسلسلة إمّا أن يكون بين اثنين منها تلازم و اتصال بحيث لا يفتقر إلى وسط، أو لا يكون. فإن كان هناك اثنان لا وسط بينهما، فلابدّ و أن يكون لزومه عن ملاصقة ضرورية، وإلاّ افتقر اللزوم إلى متوسط بينهما فلا يكون الملاصق في اللزوم ملاصقاً، هذا خلف. وإن لم يكن هناك اثنان بينهما اتصال والتصاق في التلازم، بل كلّ اثنين فرضا متلازمين فإنّ بينهما وسط، و لم يكن شيء من العلوم مفيداً لشيء من العلوم، أو لزم من ذلك العلم بما لا يتناهى لا مرّة واحدة، بل مراراً غير متناهية.

١ـ ممّا احتج به اللا أدرية على مدّعاهم.

٢ـ كذا في المخطوطة.

وهذا المحال إنّما لزم على تقدير اشتراك العقلاء بأسرهم في الضروريات فيكون منتفياً، فلا تكون الضروريات بأسرها حاصلة للكل. فإذا كانت العلوم التي يدعون كونها ضرورية، قد تكون حاصلة وقد لا تكون، ومتى لم تكن حاصلة فإنّها لا تحصل إلاّ بالكسب والطلب، ولا معنى للعلم النظري إلاّ ذلك، فحينئذٍ تصير العلوم الضرورية نظرية، فيلزم افتقارها إلى علوم أُخر سابقة عليها لا إلى نهاية، وذلك محال.

والجواب: أنّ حصول النتائج من الضروريات واجب لا ضروري، بل نظري، ولا يجب الاشتراك لتعلقه بالترتيب الذي لا يجب دوام صحّته، ولعدم الغفلة فإنّ مع حصولها قد يثبت النظر فلا يجب الإنتاج، وإذا كانت العلوم ضرورية، لم يجب اشتراكها بين كلّ العقلاء؛ لأنّها قد تستند إلى الإحساس الظاهر أو الباطن، والإحساس غير مشترك بين الناس.

وبالجملة الطعن في النظريات لا يستلزم الطعن في الضروريات.

الوجه الثالث

قالوا: العلوم الضرورية إمّا أن يكفي في حصولها مجرّد الفطرة الإنسانية أو لا، فإن كفت لزم حصول هذه العلوم للإنسان من ابتداء وجوده، فيلزم أن يكون الجنين عالماً بالضروريات كلّها، وهو باطل بالضرورة. وإن لم يكف فلابدّ من طريق آخر يكون كاسباً لهذه العلوم، فلا تكون هذه العلوم بديهية، بل كسبية.

لا يقال: إنّما يلزم أن تكون هذه العلوم كسبية لو استفيدت من الدليل أمّا إذا لم تستفد من الدليل فلا.

ولا يلزم من انتفاء هذه العلوم عن الأطفال كونها غير بديهية، فإنّ العلوم البديهية تتوقف على شروط واستعدادات للنفس كاستقراء المحسوسات، فإنّ الإنسان إذا أحسّ بأُمور جزئية تنبّه حينئذٍ لمشاركات بينها وبين غيرها، فإنّ الطفل

أوّل ما يدرك صورة جزئية ثمّ يترعرع قليلاً، فيدرك صورة يحكم بأنّها أُمه و يميز بينها وبين غيرها، ثمّ يأخذ في زيادة الترعرع فيدرك صورة يحكم عليها بأنّها أبوه ويميز بينه و بين غيره، وهكذا يزداد كمالاً على التدريج بواسطة زيادة إحساسه للأُمور الجزئية حتى يفرق بين الإنسان وغيره من أنواع الحيوانات، و يدرك المشاركات بين الأُمور المتشابهة، والمباينات بين المختلفات، و ينتزع العلوم البديهية كلّها بواسطة كماله في الإحساس.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الإحساس يفيد النفي على ما يأتي.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ الإحساس يمكن أن يكون مبدأً لهذه العلوم البديهية.

بيانه: أنّا نفرض الكلام في قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فإنّ هذه من أجلى البديهيات عندهم، ولا يمكن استفادتها من الحس لوجوه:

أ: أنّه ليس شيء من الجزئيات المحسوسة يعلم أنّها مساوية على التحقيق لشيء واحد، فإنّ الحس لا يضبط ذلك. ولأنّ الحس لا يمكنه الحكم بشيء على شيء البتة؛ لأنّه مودّ وآلة في التأدية إلى النفس والحاكم هو النفس لا غير.

ب: لو أفاد الاستقراء هذا العلم لكان ذلك من حيث إنّا لمّا أحسسنا ثبوت وصف المساواة في الخشب مثلاً بعضه لبعض، وفي الحجر والحديد، علمنا أنّ هذا الوصف لم يثبت للخشب لخصوصية الخشبية، وإلاّ لم يثبت لغيره من الحديد وشبهه ولا بالعكس، فحينئذٍ نعلم أنّها إنّما كانت كذلك لأنّها مساوية لشيء واحد، ولكن هذه الطريقة لا تتم إلاّ بعد مقدمات كلية.

منها: أنّ كلّ صفة انتفت مع وجود الحكم فليست علّة له، ولكن هذه المقدمة كاذبة؛ لجواز حصول الحكم الواحد بعلل مختلفة، فإنّه لا يجب من تساوي المعلولات تساوي العلل. واستناد عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ينافي إسناد

المعلولات المتساوية إلى العلل المختلفة؛ لأنّ المعلول هناك يعدم و يوجد مثله مع الأُخرى.

ومنها: أنّه لابدّ من حصر العلل و بيان انتفائها حتى يقتضي انتفاء المعلول.

ومنها: أنّ العلة إذا حصلت حصل معها معلولها حتى يعلم أنّه يلزم من كون تلك الأُمور مساوية للشيء الواحد حصول المعلول، وهو مساواتها.

ومنها: أنّ القدر المشترك بين هذه الصور ليس إلاّ كونها مشاركة لشيء واحد، وظاهر أنّ العلم بأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، أظهر من كلّ واحد من هذه المقدّمات.

ج: هذا العلم لو استفيد من الإحساس فإمّا أن يستفاد من الإحساس بكلّ الجزئيات أو ببعضها، والأوّل باطل لتعذره، ولأجل ما يعلم أنّ العلم بأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية قد يحصل دون استقراء كلّ الجزئيات، ولأجل أنّ الإحساس إنّما يفيد الحكم في الجزئيات المحسوسة، لا في الجزئيات المتوهمة التي لا نهاية لها التي يتوقف صدق الموجبة الكلية على ثبوت الحكم فيها بأسرها. وبهذا بطل أن يكون المفيد هو استقراء بعض الجزئيات.

فثبت بما ذكرناه أنّه لا يمكن استفادة هذه العلوم البديهية من استقراء المحسوسات، وهي أيضاً ما كانت حاصلة في ابتداء الخلقة، فلم يبق إلاّ أن يكون طريق تحصيلها الكسب، وذلك يوجب إمّا التسلسل أو الدور، وهما محالان، وذلك يقدح في حصول العلم.

والجواب: قد بيّنا أنّ الفطرة بمجرّدها لا تكفي في تحصيل العلوم الضرورية،

لنقصانها وعدم استكمالها، وأنّها بواسطة الإحساس تستكمل على التدريج لتحصل لها العلوم البديهية.

والحكم بالمساواة لا يستند إلى الحس ولا بغيرها؛ لأنّ الحاكم بين الطرفين إنّما هو النفس، لكن قد يكون مبدأ هذا الحكم الإحساس بالطرفين أو أحدهما.

والقضايا الضرورية المستندة إلى الحس أو التجربة لا يؤثر فيها التجويز العقلي المجرّد عن التجربة، فإنّا نجزم بالضرورة أنّ كلّ نارٍ حارة لانعقاد التجربة فيها وإن كان يجوز عقلاً وجود نار لا تلزمه الحرارة، ولا نفتقر في هذا الحكم إلى حصر العلة،ولا إلى تعميم الإحساس بالكل.

الوجه الرابع [1]

قالوا: الجزم بالبديهيات ليس أقوى من الجزم بالمحسوسات؛ لأنّ البديهيات فرع المحسوسات والفرع لا يكون أقوى من الأصل، ثمّ إنّه لا يمكن الجزم بالمحسوسات؛ لأنّ الحس إمّا أن يعتبر في الجزئيات أو في الكليات.

والثاني باطل، فإنّ الحس لا يعطيها البتّة، فإنّ الحس لا يشاهد إلاّ هذا الكل وهذا الجزء. فأمّا وصف الأعظمية وهو أنّ الكلّ أعظم من الجزء فهو غير مدرك بالحس، وبتقدير كون وصف الأعظمية مدركاً بالحس، لكن المدرك هو أنّ هذا الكل أعظم من هذا الجزء، فأمّا أنّ كلّ كلٍّ أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس؛ لأنّ الحس إنّما يدرك بمشاركة الوضع، والأمور الكلية مجرّدة عن الأوضاع.

ولو فرضنا أنّه أدرك كلّ ما في الوجود من الكلاّت والأجزاء، إلاّ أنّ قولنا كلّ كذا كذا، لا نريد منه أنّ كلّ ما دخل في الوجود الخارجي من أفراد الموضوع

١ـراجع نقد المحصل: ١٤و٢٦.

فهو كذا، بل ولا ما وجد أو سيوجد، بل كل ما لو وجد و فرضه العقل من جملة أفراد ماهية الموضوع، فإنّ المحمول صادق عليه سواء وجد في الماضي، أو يوجد في المستقبل، أو لا يتحقق له وجود البتة. ومعلوم قطعاً أنّ هذا ممّا لا يناله الحس البتة، ولا يمكن وقوع الإحساس به. فإذن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات أصلاً. ولأنّ الحس في معرض الغلط على ما يأتي، فلا يبقى لنا وثوق بما يعطيه من الكليات.

والأوّل باطل، وهو أنّ الحس معتبر في الجزئيات؛ لأنّه في معرض الغلط، وإذا كان في معرض الغلط لم يكن مجرّد حكمه مقبولاً.

بيان الأوّل من وجوه: [1]

أ: أنّ البصر قد يدرك الصغير كبيراً، كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة، وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة، و كما إذا قرّبنا حلقة الخاتم إلى العين فإنّا نراها كالسّوار. وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة غير النار، كالكواكب، فإنّ قدر الشمس أضعاف قدر الأرض.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ الحس إدراك بآلة فقط، والحكم تأليف بين مدركات الحس أو بغير الحس، على وجه يعرض للمؤلّف لذاته إمّا الصدق أو الكذب، واليقين حكم [2] على الحكم الأوّل بالصدق على وجهٍ لا يمكن أن يزول. وليس من شأن الحس التأليف الحكمي؛ لأنّه إدراك [3] فقط، فلا شيء من الأحكام بمحسوسة أصلاً، فإذن كلّ ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني، أو حقاً أو باطلاً، أو صواباً أو

١ـانظر الوجوه في كلمات الرازي في نقد المحصل: ١٤ و مايليها.

٢ـفي المصدر: «حكم ثان».

٣ـفي المصدر: «ادراك بآلة».

غلطاً، فإنّ جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام. اللّهمّ إلاّ إذا قارن المحسوس حكمٌ غير مأخوذ من الحس و حينئذٍ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً، ويقال له حكم يقيني أو غير يقيني.

وإذا تقرر هذا، ثبت أنّ قولهم: المحسوسات ليست يقينية، ليست بمحسوسات فقط [١]، فإنّها لا يمكن أن تكون يقينية أو غير يقينية بمعنى عدم الملكة، إنّما هي ليست يقينية بمعنى السلب، كما أنّ الإدراك وحده ليس حكماً.

وإذا كانت المحسوسات مقارنة باعتبار كونها مطابقة أو غير مطابقة، أو صواباً أو غلطاً، فادّعاء أنّ المحسوسات لا تكون يقينية عند جماعة من الحكماء كأفلاطون وأرسطو و بطليموس وجالينوس، حيث زعموا أنّ اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات، كما نقله فخر الدين عنهم غير صحيح؛ لأنّ الحكماء ذكروا أنّ مبادئ اليقينيات هي الأوّليات والمحسوسات وا لمجرّبات والمتواترات والحدسيات، وسمّوها بالقضايا الواجب قبولها. [٢]وذكروا أنّ مبادئ المجرّبات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وأنّ الأوّليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لهم من الإحساس بالجزئيات. ولذلك حكم كبير الجماعة بأنّ «من فقد حسّاً فقد علماً» وأنّ أُصول أكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم، والعلم بالكون والفساد، وبالآثار العلوية، و بأحكام النبات، والحيوان، مأخوذ من الحس؛ وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس، وعلم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات، وعلم المناظر والمرايا، وعلم جرّالأثقال والحيل الرياضية كلّها مبنية على الإحساس وأحكام

١ـالعبارة في المصدر: (ثبت أنّ المحسوسات في قوله: «إنّ اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات» ليست بمحسوسات فقط).

٢ـانظر تعريف هذه القضايا في شرح الإشارات١ : ٢١٤ ومايليها.

المحسوسات. فإذن جلّ أقاويلهم يقتضي الوقوف بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم، فكيف ساغ له[1] أن ينقل عنهم أنّهم قالوا: المحسوسات لا تكون يقينية؟ بل أنّهم بيّنوا أحكام العقل في المحسوسات أيّها تكون يقينية، وأيّها تكون غير يقينية.

فإذن الصواب والخطأ إنّما يعرضان للأحكام العقلية، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات. ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها، لكانت المعقولات الصِّرفة أيضاً غير موثوق بها؛ لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها، ولما جُعِل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعةٌ كصناعتي سوفسطيقا والمناظر.

وإذا تمهّد هذا فالنظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلاّ بعد حصول العلم والاتفاق في مقدمات هي المبادئ، ولو لم تكن المبادئ الأُولى معلومة أو موضوعة لم يمكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء، فإنّ النظر و البحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل، وإذا لم يكن الأصل حاصلاً، امتنع التأدي من لا شيء إلى شيء، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات و الأوّليات أصلاً، ومن يتكلّم معهم يقصد إرشادهم و تنبيههم أو تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء أو استحقاق أن يباحثوا في شيء.

فإذن الشكوك التي أوردها على لسان قوم مفروض يعبّر عنهم بالسوفسطائية، فإنّه لا تستحق الجواب أصلاً. إنّما يجاب من يثق أو يعترف بالوقوف على الأوّليات والمحسوسات، ببيان التفصّي عن مضائق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط و إحالة تصويب الصواب، وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى

١ـ أي للرازي صاحب المحصل.

صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلّة. على أنّ الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات كما تقدّم.

أمّا أنّ البصر قد يدرك الصغير كبيراً فعليه كلام، وهو أنّ البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً ولا بالعكس، والحاكم بأنّ المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر؛ لأنّ الحاكم لا يحكم إلاّ عند إدراكه في الحالتين معاً، فإذن هو العقل بتوسط الخيال.

وهذا الغلط إنّما توهمه العقل لا البصر. وذلك العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر، إذ البصر أحسّ به كذلك، ثمّ وجد البصر أحسّ به كبيراً، فتوهم أنّ البصر غلط في إبصاره، ولم يغلط هو؛ لأنّ الإبصار يكون إمّا بانطباع شبح المبصرَ في البصر وإمّا بوقوع شعاع من البصر على المبصَر، والأقرب إلى الحقّ هو الأخير.

وينبغي أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع، بأنّ الشعاع إن كان جسماً لزم تداخل الأجسام، وإن كان عرضاً لزم القول بانتقال العرض من محلّ إلى محلّ آخر؛ لأنّ شعاع النيرات كالشمس و القمر والنار موجود يقيناً، فما به يندفع المحالان هناك؛ يندفع به بعينه هنا.

ثمّ إنّ الشعاع يمتد من ذي الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تخلّل خلل خالٍ عن الشعاع، أو تراكم اجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتدّ في بعض أجزاء امتداده، بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه، رأسه عند ذي الشعاع، وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف، وينعكس منه إذا كان صقيلاً إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل، ونسميه زاوية الشعاع، و ينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصّقيل، و ينعكس عن سطحه و ينعطف في ثخنه إلى جانب ذي الشعاع كلّها،

والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع. قد بُيّن جميع هذا في مواضعه.

والشعاع البَصَري في أكثر الحيوانات يحتاج إلى مدد من جنسه، أعني إلى شعاع شيء من الأجسام ذوات الأشعة، ويستعان في تخيّل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهّم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط.

فكلّما كان البصر أقرب إلى المبصر، تكون تلك الزاوية أوسع، فيراه البصر أعظم. وكلّما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيراه البصر أصغر، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد، فيراه البصر كنقطة، وبعد ذلك ينمحي أثره فلا نراه أصلاً. هذا على رأي القائلين بالشعاع.

وأمّا القائلون بالانطباع فيقولون: إنّ الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليديّة تصغر وتكبر بحسب بُعد المرئي وقربه، والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية.

وإذا تقررت قاعدة الشعاع، فالنار في الظلمة إذا كانت قريبة من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضيء بمجاورة النار، فيرى البصر ما حولها بمعونة من نورها و قربها[1] منها، فيراها على ما تقتضيها زاوية الإبصار. وإذا كانت بعيدة جداً لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة، فلم ير ما حولها من الهواء[2] المضيء بنورها و يراها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر، كما في سائر المرئيات. وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدّاً فإنّ الشعاع البصري المحاذي لما حولها

١ـ في المصدر: «ميّزها».

٢ـ في المصدر: «النور».

لم ينفذ في الظلمة نفوذاً تامّاً، فلم يميّز النار عن الهواء المضيء بها، بل أدركهما معاً جملةً واحدةً فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها، وذلك هو العلة لكونها في الرؤية أعظم ممّا لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها.

وأمّا السبب في رؤية العنبة في الماء كالاجاصة، فهو أنّ العنبة ترى في الماء بامتداد شعاعي النافذ في الماء والمنعطف معاً، ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء. وأمّا في الهواء فيراها بالنافذ وحده. وهذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء؛ أمّا إذا صارت بعيدة و صار الشعاعان متمايزين فيراها بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة.

وأمّا رؤية الخاتم كالسّوار عند قربه من العين، فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين. و إدراك الأشياء البعيدة صغيرة لضيق تلك الزاوية. [١]

والجواب: المنع من كون الجزم بالبديهيات ليس أقوى من الجزم بالمحسوسات. وكون البديهيات فرعاً، ممنوع. نعم بعض البديهيات قد يؤدي الحس إليها، لكن لا يجب في التأدية أن يكون المؤدي أقوى من المؤدىٰ إليه، فإنّ الحركة الثبوتية قد تؤدي إلى السكون العدمي والموجود أقوى من المعدوم. والاستعداد شرط في حصول الكمال، وليس أقوى من الكمال. [٢]

ولأنّ الظن قد يكون أصلاً للضروري، كالمتواتر فإنّه علم ضروري يحصل من إخبارات متعاقبة، كلّ واحد منها يفيد الظن، فإذا تضافرت تلك الأخبار وتعاضدت بعضها ببعض حصل العلم الضروري.

١ـانتهى كلام الطوسي في نقد المحصل: ١٢ـ١٧.

٢ـراجع نفس المصدر: ٢٦.

ولأنّ التصديق فرع على التصوّر، وقد بيّنا جواز كون التصور كسبياً والتصديق بديهياً.

والحكم لا شكّ في استناده إلى العقل، لكن الحس قد يكون مبدأً له، فتنسب مثل هذه إلى الحس ويخص بالقضايا المحسوسة أي التي حكم بها العقل بواسطة الاستعانة بالحس. ومثل هذه الأحكام قد تحصل في الكليات كما تحصل في الجزئيات؛ فإنّ قولنا هذه النار حارة حكم عقلي مستند إلى الحس، وكذا قولنا كلّ نارٍ حارة[1]، لكن الفرق بينهما كلية موضوع الثانية و تجرّده عن الغواشي المادية، بخلاف القضية الأُخرى، لكنّهما اشتركتا في أنّ مبدأ الحكم الحس وتعدادهما معاً في المحسوسات.

وفي كلام أفضل المحققين نظر؛ فإنّ اليقين وصف للحكم بعدم احتماله للنقيض. و إنّما عنوا بكون المحسوسات يقينية أو غير يقينية أحكام العقل في المحسوسات. وإنّما حكم الجماعة بكون الحس غير يقيني؛ لأنّه في معرض الغلط على ما يأتي، و إنّما يوثق به إذا قارنه حكم العقل بالصحّة كما قال، بل إنّهم بيّنوا أحكام العقل في المحسوسات أيّها تكون يقينية وأيّها تكون غير يقينية، والعقل إنّما يعرض له الغلط، إلاّ[2] باعتبار معارضة الوهم إياه، أمّا المجرّد فلا.

ونهيه عن الالتفات إلى من يبطل القول بالشعاع، غير مقبول لم يزد فيه عدا المشورة، والحجة المبطلة له لا تندفع بأشعة النيرات.

لأنّا نقول: ذلك الشعاع عرض يحدث في المقابل للنير المستعد لقبول الشعاع، لا أنّه ينزل من النير إليه كما توهمه بعضهم. و سيأتي البحث فيه إن شاء

١ـ قال الطوسي: «وأمّا الحكم بأنّ كلّ نار حارّة فحكم عقليّ استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم» شرح الإشارات١: ٢١٦.

٢ـ كذا.

الله تعالى.

والسبب الذي ذكره في كبر المرئي و صغره مشكل.

لأنّا نقول: إن كان صغر الزاوية مؤثراً في صغر المرئي، ومن المعلوم بالضرورة أنّ الزاوية الحادثة عند العين لا تبلغ في الكبر إلى حيث يتسع للجبل.

وأمّا القائلون بالانطباع، فالزاوية التي ذكرها متوهمة لا حاصلة بالفعل، والإشكال فيها عائد سيأتي.

وأمّا رؤية الصغير كبيراً، ففيه إشكال، لأنّ للعنبة مثلاً مقداراً خارج الماء وفيه، و الحس يؤدي مقدارها خارج الماء وفيه، والعقل يحكم تارة بالتساوي وأُخرى بالتفاوت.

إذا تقرر هذا فنقول: إنّ مقدارها الحقيقي هو مقدارها المشاهد خارج الماء. ومقدارها الحسي هو مقدارها المشاهد في الماء. و العقل يحكم بأنّ مقدارها في نفس الأمر في الحالتين واحد، وأنّه لا زيادة لأحدهما في نفس الأمر على الآخر، وهذا الحكم لا شكّ في أنّه صواب، ولا شكّ أنّ الحس يؤدي العنبة على شكل حال كونها في الماء ويحكم العقل بأنّ ذلك الشكل الذي أداه الحس أكبر من الشكل الذي أداه حال كونها خارجة الماء في الحس. وهذا الحكم لا شكّ في أنّه صواب أيضاً. بقي أن حكمنا: بأنّ هذا الشكل هو شكلها في نفس الأمر كان خطأ، لكنّه لا نحكم بذلك، فالغلط حينئذٍ لم يقع إلاّ في تأدية الحس.

ب[1]: قد نرى الواحد اثنين كما إذا غمزنا إحدى العينين و نظرنا إلى القمر فإنّا نرى قمرين، وكما في حقّ الأحول، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنّا

١ـ هذا هو الوجه الثاني لقوله: بيان الأوّل (وهو أنّ الحس في معرض الغلط) من وجوه. راجع نقد المحصل: ١٧ و١٨.

نرى في الماء قمراً وعلى السماء قمراً آخر، ونرى الأشياء الكثيرة واحدة، كالرحا إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً كأنّه ممتزج من تلك الألوان.

قال أفضل المحققين: سبب رؤية الواحد اثنين[1]: أنّ النور البصري ممتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثمّ تتباعدان، وتتصلُ كلّ واحدة منهما بواحدة من العينين. وإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً. وإن انحرفتا أو انحرفت إحداهما عن الاستقامة، صارت محاذاة إحديهما منحرفة عن محاذاة الأُخرى، وصار المبصر من إحديهما غير المبصَر من الأُخرى، فإذا أبصرتا شيئاً واحداً حسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالغلط، و هكذا الحكم إذا تخالفت الوسطى والسبّابة من الأصابع في وضعهما و أحسّتا معاً شيئاً واحداً، كحمّصة توهم أنّهما أحسّتا بحمصتين.

والأحول الفطري قلّما يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب، بل إنّما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحَول تكلفاً.

وأمّا رؤية القمر قمرين، فلأنّ هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري إلى قمر السماء و انعكاسه من سطح الماء إليه، فإنّه يراه مرّتين، مرة بالشعاع النافذ، ومرة بالشعاع المنعكس.

وأمّا رؤية الألوان على الرحا لوناً واحداً، فلأنّ كلّ ما يدركه الحس الظاهر فإنّه يتأدّى إلى الحس المشترك ثمّ يتأدّى إلى الخيال، فإذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر، كان أثر اللون الأوّل في الحس المشترك عند إدراك اللون الثاني،

١ـ راجع الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء قوله: «في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين».

فكأنّ الرائي رآهما معاً، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس تميّز أحدهما فيه من الثاني، فتدركهما ممتزجين، وإن كان الإدراك بالشيئين.[١]

وأيضاً إن زالت الألوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحس المشترك على توالٍ لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض، أدركت النفس من الحس المشترك لوناً ممتزجاً من جميعها.[٢]

وفيه نظر، فإنّ البحث الذي ذكرناه أوّلاً في كبر الصغير آتٍ هاهنا. وبقاء اللون الأوّل في الحس المشترك حال زواله عن البصر، يقتضي بطلان دليل الخيال؛ لأنّه إذا جاز بقاؤه ولو زمناً يسيراً جاز طويلاً. وأيضاً اللون الثاني إن حلّ في المحل الذي حلّ فيه الأول فإن بقي الأول في مكانه لزم اجتماع الضدين، وإن فارق كان الأوّل مدرَكاً على حدّ صرافته، والثاني كذلك، فلا يكون هنا لون ممتزج.

ج: قد نرى المعدوم موجوداً كالسّراب، والأشياء التي يُريها صاحب خفّة اليد والشعبذة، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم، والشعلة الدائرة بسرعة كالدائرة.[٣]

قال أفضل المحققين: السراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً، إنّما هو شيء يُتراءى للبصر بسبب ترجرج شعاع ينعكس من أرض سبخة، كما ينعكس عن المياه فيُحسب ماء، وليس للبصر فيه غلط. والأشياء التي يُريها خفيف اليد والمشعبذ إنّما تكون في التوهم، بخلاف ما يكون في الوجود، بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء و بين ما يشبهه، إمّا بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه.

١ـ في المصدر: «بآلتين».

٢ـ انتهى كلام الطوسي في نقد المحصل: ١٧ـ١٨.

٣ـ راجع نفس المصدر؛ الفصل السابع من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

وإمّا بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة، على ما يقف عليه من يعمل تلك الأعمال.

ورؤية القطرة النازلة كخط مستقيم، والشعلة الجوّالة كدائرة، إنّما تكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله، و يثبت فيه هُنيئةً، فتدرك النفس جميع ما في الآلتين وتحسبه شيئاً واحداً متصلاً. [1]

وفيه نظر، فإنّ البصر أدّى إلى الحس المشترك صورة الماء وليست في الخارج، فإنّه لا سراب في الخارج، وليس من شأنه إلاّ تأدية ما في الخارج، فقد حصل له الغلط هنا. والعقل إذا حكم بأنّ هذا المشاهَد ماء فقد غلط من حيث وَجَدَه مشابهاً للماء، فحكم على الشيء بحكم مشابهه، أمّا إذا عرف أنّه سراب فإنّه يحكم بأنّ الحس الظاهر أدّى ما ليس بموجود في الخارج وهو صواب. و بقاء القطرة النازلة في الحس المشترك مشكل على ما تقدّم.

د: قد نرى المتحرك ساكناً، كالظل، والساكن متحركاً، كراكب السفينة فإنّه يشاهد الشطّ الساكن متحركاً والسفينة المتحركة ساكنةً.

ويرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضدّ تلك الجهة، فإنّ المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد غيماً تحته، و إن كان الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة.

وقد يرى القمر كالسّائر إلى الغيم، و إن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة، إذا كان الغيم سائراً إليه.

قال أفضل المحققين: الحركة ليست بمرئية، والبصر إذا أدرك الشيء في

١ـ نقد المحصل: ١٨ـ١٩.

موضع محاذياً لشيءٍ مّا بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركةِ ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميّز البصر بين الإدراكين فتحسبه النفس ساكناً.

أمّا راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالاً من موضع إلى موضع، حسبه ساكناً، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشطّ متحركاً، لكون ذلك التبدّل شبيهاً بالتبدّل الأوّل.

وأمّا سبب رؤية المتحرك إلى جهة متحركاً خلافها، فليكن السائر إلى جهة ينتقل من «أ» إلى «ب»، والقمر بالقياس إليه مثل «ج»، و الغيم المتوسط بينهما الّذي لا يحجب القمر لرقّته مثل «د هـ»؛ فإذا كان السائر عند «أ» كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط «أ ز ج»، فإذا انتقل إلى «ب» صار شعاعه كخط «ب ح د»[1]، فيتخيل أنّ القمر يتحرك من «ز» إلى «ح» في جهة حركته إذ رآه أوّلاً محاذياً لنقطة «ز» ثمّ منتقلاً منها إلى «ح».

وأمّا القمر المتحرك إلى خلاف تلك الجهة، فلا يحس بحركته لما مرّ.

وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند نقطة «أ» و رأى القمر و هو «ج» محاذياً لنقطة «ز» من الغيم، ثمّ تحرك الغيم في جهته ووصلت نقطة «ح» إلى حيث كان في الأوّل نقطة «ز»، رأى القمر منتقلاً عن محاذاة نقطة «ز» إلى محاذاة نقطة «ح»، فيتخيّل أنّ القمر يتحرك من «ز» إلى «ح» وهو خلاف جهة حركة الغيم؛ ولا يحس بحركة الغيم؛ لأنّ انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حسّه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس. وإذاكان الغيم مثل «ح هـ» فقط، والناظر عند «أ» رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر « ز ح»، ثمّ يتحرك الغيم إلى أن

١ـ في المصدر: «ب ح ج».

وصل مبدأه، وهو نقطة «ح» إلى الموضع الذي كان فيه [١] رأى القمر و هو «ج» محاذياً لنقطة «ح»، فيتخيل أنّ القمر يتحرّك من «ز» إلى «ح»، فسار إلى جهة الغيم، وهو خلاف جهة حركة الغيم. [٢]

وفي كون الحركة غير مرئية نظر، فإنّا لا نعني بالحركة إلاّ تبدل الأوضاع والانتقال من محاذاة إلى أُخرى، ولا شكّ في أنّ الحس مدرك لذلك. نعم الحركة بالمعنى الذي أثبته الحكماء فإنّها غير مرئية.

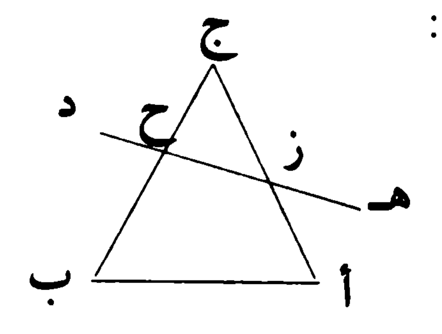
هـ: قد يرى المستقيم متنكساً، كالأشجار التي على أطراف الأنهار.

قال أفضل المحققين: إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار، ولا محالة تكون زاويتا الشعاع و الانعكاس متساويتين، ينعكس الشعاع إلى رأس الشّجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفل في موضع أبعد منه، إلى أن تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه، فليكن الرائي «أ» و سطح الماء «ب ج» والشجر القائم على ذلك السطح « د ح» و لينعكس الشعاع النافذ من «أ» إلى نقطة «هـ» منها إلى رأس الشجر، وهو نقطة «د»، فتكون زاويتا «أ هـ ب» [و] «د هـ ح» متساويين.

أقول: لا يمكن أن ينعكس من نقطة تلي جهة «ب» من «هـ» شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجرة كنقطة «ح»، وإلاّ فينعكس من نقطة «ز» و يكون الشعاع النافذ من «أ» إلى «ز» منعكساً عنه إلى «ح» وحينئذٍ يجب أن تكون زاوية

١ـ في المصدر: «ز» بعد «فيه».

٢ـ نقد المحصل: ١٩ـ ٢١ و انظر بيان ذلك فيما رسمه الطوسي:



«أ ز ب» الخارجة عن مثلث «أ ز هـ» أعظم من زاوية «أ هـ ب»، لكن زاوية «أ ز ب» مساوية لزاوية «ج ز ح» و زاوية «أ هـ ز» مساوية لزاوية «د هـ ج»، فزاوية «ج ز ح» أعظم من زاوية «د هـ ج» و تكون أعظم كثيراً من زاوية «ح هـ ج»، فالداخلة في مثلث «ح ز هـ» أعظم من خارجتها، هذا خلف محال. ولا يمكن أن ينعكس منه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة «ح»، وإلاّ لكانت زاوية «أ هـ ب» مساويةً لكلّ واحدة من زاويتي «د هـ ج» [و] «ح هـ ج» العظمى والصغرى، هذا خلف.

فإذن لابدّ من أن ينعكس إلى كلّ نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من «هـ» إلى «ج» أميل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة، و لمّا كانت النفس لا تدرك الانعكاس، فإنّها متعودة لرؤية المرئيّات بنفوذ الشعاع على الاستقامة، تحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء؛ ولا يكون في نفس الأمر نافذاً، فإنّ الماء ربّما لا يكون عميقاً قدر طول الشجر، أو يكون كوزاً[1] لا ينفذ فيه الشعاع أصلاً، وحينئذٍ يحسب أنّ رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء، لكونه أبعد من أصله و باقي أجزائه على الترتيب، فنرى كأنّه متنكّس تحت سطح الماء.[2]

و: إذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً و عريضاً و معوجاً، بحسب اختلاف شكل المرآة، وكلّ ذلك يدل على غلط الحس.

اعترض أفضل المحققين: بأنّ المرآة الطويلة المستقيمة في العرض[3]، كقالب اسطوانة مستديرة، إذا نظرنا إليها، بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه، نرى الوجه فيها طويلاً طوله بقدر طول الوجه قليل العرض؛ لانعكاس الشعاع

١ـفي المصدر: «كدراً».

٢ـنقد المحصل: ٢٠ـ٢١.

٣ـوالعبارة في المصدر: «المرآة الطويلة المستقيمة في الطول، و المنحنية في العرض».

العرضي فيما[1] هو أقلّ عرضاً ممّا لو كان مستقيماً. وذلك أنّ الطول ينعكس من عاكس مستقيم، و العرض ينعكس من عاكس منحنٍ.

وإذا نظرنا إليها بحيث يكون طويلاً محاذياً لعرض الوجه، كان الأمر بالعكس، فنرى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه، وطوله أقلّ من طوله.

وإذا نظرنا إليها بحيث يكون طويلاً مورَّباً في محاذاة الوجه، نرى الوجه معوجاً.

وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد، رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر، ورأسين أو أكثر، و من بعضها يرى وجهه متنكّساً.

وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا، ويحتال لها متّخذوا المرايا على وجه يقصدونه. فقد ظهر ممّا مرّ أنّ ذلك غلط بديهة الإدراك النفساني من المحسوسات المتأدية إليها، لا غلط الحس.[2]

ز:الحس قد يجزم بالاستمرار مع أنّه لا يكون كذلك؛ لأنّ الحس لا يفرق بين الشيء و مثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء و مثله، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً،وليس كذلك، فإنّ الألوان غير باقيةٍ عند أهل السنة، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أنّ البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر. فإذا احتمل ذلك، احتمل أيضاً أن يقال: الأجسام لا تبقىٰ، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً، لكنّها لمّا كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحداً. فثبت

١ـفي المصدر: «ممّا».

٢ـنقد المحصل: ٢١ـ٢٢.

أنّ حكم الحس بالبقاء غير مقبول.

قال أفضل المحقّقين: الحكم بالبقاء هو: الحكم بأنّ الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الأوّل وهذا الحكم لا يصحّ من الحسّ، فإنّه لا يقدر على استحضار الزمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما؟

فإذن الحكم بالبقاء لا يكون إلاّ من العقل، والعقل إنّما يغلط إذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين، ولم يعقل ما به يمتاز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر. فإحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب.

وأمّا حكم الأشاعرة: بأنّ الألوان غير باقية، فشيء لزمهم بحسب أُصولهم المسلّمة عندهم، وهي أنّ الأعدام لا يمكن أن تكون فعلاً للفاعل، وأنّ الموجود الباقي حال بقائه مستغنٍ عن المؤثر، وأن لا مؤثر إلاّ الله تعالى. و إذا شاهدوا أعراضاً لا يدوم وجودها التزموا القول بتجددها حالاً بعد حال.

والمعتزلة لمّا جوزوا طريان الضدّ على محلّ الضد الآخر المقتضي لإفنائه لم يقولوا بذلك.

والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر، لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك.

والنظام من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية لمثل ذلك. وهذه أحكام غير متعلّقة بالحس. [1]

وفيه نظر، فإنّه قد تقدّم غير مرّة أنّ المراد من قولنا: هذا حكم الحس، الإشارة إلى أنّ الحس هو مبدأ الحكم العقلي. ولا ريب أنّ الحس لمّا أدّى أوّلاً صورة ثمّ أداها، وحكم العقل بالاتحاد حكم بالبقاء أيضاً.

١ـ نقد المحصل: ٢٢ـ٢٣.

وقولـه هذه الأحكـام غير متعلّقة بـالحس، ممنوع بل إنّما عقليـة مستندة إلى الحس.

ح:النائم يـرى في النوم شيئاً و يجزم بثبـوته، ثمّ يتبيّن له في اليقظـة أنّ ذلك الجزم كان باطلاً ، إذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن تكون هنـاك حالة ثالثة يظهر فيها كذب ما رأيناه في اليقظة؟

وصاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودهـا و يصيح خوفاً منها، وهـذا يدل على أنّه يجوز أن تعرض للإنسـان حالة لأجلها يـرى ما ليس بموجـود في الخارج موجوداً، وإذا جـاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن تكون الحال فيما يشاهد الأصحاء هذه الحال؟

لا يقال: الموجب لتلك الحالة هو المرض، وعند الصحّة لا يوجد.

لأنّا نقول: انتفاء السبب الواحـد لا يوجب انتفاء الحكم، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلاّ بحصر أسبـاب ذلك التخيّل الكاذب، ثمّ بيان انتفائهـا، ثمّ بيان أنّ المسبّب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفـاء الأسباب، لكن كلّ واحدة من هذه المقدمـات ممّا لا يمكن إثباته إلاّ بـالنظر الدقيق لـو أمكن، فلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسـوسات، إلاّ بعد العلم بتلك الأدلة، وذلـك ممّا يدل على أنّ مجرّد حكم الحس غير مقبول.

قال أفضـل المحققين: النائم يـرى في منامـه مثل مايـرى المستيقظ، إلاّ أنّ المستيقظ لمّا كان واقفاً على أحكام اليقظة حَكَم بأنّ أحد مرئييه واقعاً حقاً، والآخر غير واقع وغير حقّ، والنـائم لما كان غـافلاً عن الإحسـاس حسب أنّ الواقـع هو الذي يراه في خياله. وهذا ليس بغلط حسي، بل غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء و بين مثاله حالة الذّهول عن الشيء.

وحكم صاحب البرسام حكم النائم، فإنّه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الإحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم.

وفي جميع الأحوال لم يعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً، فإنّه لم يرَ ذلك، بل أدرك بخياله شيئاً غفل معه عن الإحساس. فظهر أنّ الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً، ولم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع البتة.

وأمّا تجويز الغلط فيما يشاهد الأصحاء، لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض فممّا يأباه العقل الصريح. ونحن لم نثبت الوقوف بالمحسوسات بدليل، بل نقول العقل الصريح يقتضيه.

وهذه الأجوبة إنّما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل بكون ذلك غلطاً للذهن، لا لإثبات صحّة ما ندركه بالحواس، كما قدّمنا بيانه.

و «انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم» مسلّم، لو أثبتنا صحّة الحكم بالمحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره، لكنّا لم نثبت ذلك إلاّ بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات، فإنّ احتمال عدم الصحّة فيما يشاهده الأصحّاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمّل في الأسباب وحصرها و انتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب، وغير ذلك ممّا يثبت بالنظر الدقيق و الجليل.[1]

ط: نرى الثلج في غاية البياض، ثمّ إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركباً من أجزاء جمديّة صغار، و كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون. فالثلج في نفسه غير ملوّن مع أنّا نراه ملوّناً بلون البياض.

١ـنقد المحصل: ٢٣ـ ٢٤.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ذلك إنّما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمدية إلى بعض.

لأنّا نقول: هذا لا يقدح في غرضنا؛ لأنّ الذي ذكرته ليس إلاّ بيان العلّة التي لأجلها نرى الثلج أبيض مع أنّه في نفسه ليس بأبيض، ونحن ما سعينا إلاّ لهذا القدر.

وأيضاً الزجاج المدقوق نراه أبيض، مع أنّ كلّ واحدٍ من أجزائه شفاف خالٍ عن اللون، ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجيّة؛ لأنّ تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل و انفعال.

وأيضاً نرى موضع الشقّ من الزجاج الثخين الشفاف أبيض، مع أنّه ليس هناك إلاّ الهواء المحتقن في ذلك الشقّ، والهواء غير ملوّن والزجاج غير ملون؛ فعلمنا أنّا نرى الشيء ملوناً مع أنّه في نفسه غير ملون.

فثبت بهذه الوجوه أنّ حكم الحس قد يكون باطلاً و قد يكون حقاً. و إذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه، إذ لا شهادة لمتّهم، بل لابدّ من حاكم آخر فوقه ليميّز خطأه عن صوابه. وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأوّل، وهو المطلوب.

قال أفضل المحققين: البياض إنّما يتكون بتعاكس الضوء من [1] سطوح أجسام مشفّة، والجمد والزجاج مشفّان ولإشفافهما، كان لهما ضوء، و متى كانا ذوي سطح واحدٍ لم يمكن تعاكس ضوء منهما، فإذا تكثرت السطوح بكسر وشبهه تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض فحدث البياض. [2]

١ـ في المصدر: «بين».

٢ـ نقد المحصل: ٢٥.

الوجه الخامس[١]

إنّ أجلى البديهيات: العلم بأنّ الشيء إمّا أن يكون و إمّا أن لا يكون ، ثمّ إنّ هذه القضية غير يقينية، وإذا لم تكن أقوى البديهيات يقينياً فالأضعف أولى.

أمّا الصغرى، فلأنّا رأينا المعوّلين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة:

الأوّل: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثاني: الكلّ أعظم من الجزء.

الثالث: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

الرابع: الجسم الواحد لا يكون في الآن الواحد حاصلاً في مكانين معاً.

ولا شكّ أنّ هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأُولى.

أمّا قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء»، فلأنّه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر و عدمه بمثابة واحدة، فحينئذٍ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجوداً معدوماً معاً.

وأمّا قولنا: « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، فلأنّه لولاه لكان الألف المحكوم عليه بأنّه يساوى السواد سواداً لا محالة ـ لأنّ الشيئين المتساويين مطلقاً تكون ماهيتهما واحدة ـ ومن حيث إنّه محكوم عليه بأنّه يساوى ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سواداً، فلو كان الألف مساوياً للأمرين لكان الألف في نفسه سواداً وأن لا يكون سواداً، فيجتمع فيه النفي والإثبات.

وأمّا قولنا: «الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين»، فإنّه لو جاز ذلك لكان ذلك الجسم الحاصل في مكانين غير متميّز عن الجسمين

١ـ من الوجوه التي تمسك بها اللا أدرية على مدعاهم. راجع نفس المصدر: ٢٧.

الحاصلين في مكانين فحينئـذٍ لا يتميز وجـود الجسم الآخر عـن عدمـه، فيصدق عليه أنّه موجود معدوم معاً، وهو محال.

لا يقال: لا نسلّم أنّ هذه القضايا الثلاثة متفرعة على الأُولى، و إلاّ لم يحصل الجزم بها إلاّ عند اعتبار القضية الأُولى، وليس كذلك؛ فإنّ كلّ عاقل يعلم بالبديهة حقيّة هذه القضايا و إن لم تحضر [1] بباله تلك الحجة الدقيقة التي ذكرتها في بيان ردّ هذه القضايا إليها.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ حكم العقلاء بهذه القضايا غير موقوف على الحجة التي ذكرناها، ولهذا لو سُئلوا عن سبب جزمهم بها، لقالوا: لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء وأكبر [2] منـه لم يكن للجزء الآخـر أثر البتـة. ولو كـان الشيء الواحـد مساوياً للأُمور المختلفة، لكان مخالفاً لنفسه. ولو كان الجسم الواحد في مكانين لم يكن واحداً بل كان اثنين. وهـذا الذي يعتذرون به في سبب جزمهم، هـو بعينه ما ذكرنـاه من الحجّة. نعم قد لا يمكنهـم التعبير عن تلك الحجّة على الوجـه الذي لخّصناها، ولكن معناها مقرر في عقولهم، والعبارة لا عبرة بها.

فقـد ظهـر أنّ أجلى البديهيـات قـولنـا: «النفي والإثبـات لا يجتمعـان ولا يرتفعان».

وأمّا الكبرى، وهي أنّ هذه القضية غير يقينية فلوجوه:

أ: هذا التصديق مـوقوف على تصوّر أصل العدم؛ لأنّ الحكم عليـه بأنّه لا يجامع الـوجـود في الصدق و الكـذب مسبـوق بتصوّره، لما عـرفت مـن مسبوقيـة التصديق بالتصوّر، لكن الناس قـد تحيروا فيه. وزعم أكثرهم أنّه غير متصور، لأنّ المتصوّر لابدّ وأن يكـون متميزاً عن غيره بالضرورة، وكلّ متميـزٍ عن غيره فله تعيّن

١ـ كذا ولعلّه يخطر.

٢ـ ج: «أزيد».

في نفسه وتخصيص[1]، وكلّ متعيّن في نفسـه فهو ثـابت، فكـلّ متصور ثـابت في نفسـه، و ينعكس عكس النقيـض إلى قولنـا: كلّ مـا ليس بثـابت ليس بمتصـور فالمعـدوم غير متصور، وإذا كان ذلك التصديـق متفرعاً على هذا التصـور، وكان هذا التصور ممتنعاً، كان ذلك التصديق ممتنعاً.

لا يقال: المعدوم المتصور، له ثبوت في الذهن و تميّز و تعيّن فيه، وهو كافٍ في الحكم عليه، فإنّ المحكوم عليه لا يجب أن يكون ثابتاً في الخارج، بل يكفي فيه الثبوت الذهني. وأيضاً قولنـا: «المعدوم غير متصور»، حكم على المعدوم بأنّه غير متصـور، والحكم على الشيء يستدعـي كون المحكـوم عليـه متصوراً، فلـو لم يكن المعدوم متصوراً، لامتنع الحكم عليه بأنّه غير متصوّر.

لأنّا نجيـب عن الأوّل: بأنّ الثابـت في الذهن أحـد أقسام مطلق الثـابت؛ لانقسام مطلق الثـابت إلى الثابت في الذهن، والثـابت في الخارج.والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثـابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتـاً بوجه مّا، و إلاّ لكان داخلاً تحت مطلق الثابت، وحينئذٍ لا يكون قسيماً له، بل قسماً منه.

وعن الثـاني: بأنّ مـا ذكـرته ليـس جـواباً عـن دليلنا على «أنّ المعـدوم غير متصور»، بل هو إقامة دليل ابتـداءً على أنّ المعدوم متصوّر، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدةٍ، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات.

قال أفضل المحققين: لو كانت الثلاث الأخيرة مـن القضايا الأربع متفرعة على الأُولى، لكـانت نظريـة غير بديهيـة، لكنّهم عـدّوها في البـديهيات، فعلمنـا أنّ اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل، لا على مقدمة أُخرى.

وبيان الـردّ في قولنا: الكلّ أعظـم إليها، مبني على كون الكـلّ هو الجزء مع زيادة، ولا نعني بكون الكلّ أعظم من الجزء إلاّ هذا، فهو لو كان حجةً على ثبوت

١ـج: «تخصص».

هذا الحكم لكان مصادرةً على المطلوب.

وردّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية إليها، بيان أنّ الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه، وهو غير ما ادّعى بيانه، فإن أراد به البيان بالخلف، فليس قولنا: «المساوي لمختلفين مخالف لنفسه»، بأوضح من قولنا: «المساويان لشيء بعينه متساويان» حتى يتبيّن هذا بذاك.

وعدم الامتياز ليس هو الاتحاد، فإنّ المثلين من كلّ وجه لا يتمايزان، ومع ذلك لا يكونان واحداً. فكان من الصواب أن يقول[1]: لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين، وحينئذٍ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً، مع أنّ الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان.

والكلّ جزءان والجزء هو أحدهما، ولا يحتاج في بيان أنّ الشيء مع غيره أكثر منه وحده، إلى أن يعرف أنّ لأحد الجزئين أثراً.

والحكم بأنّ كون الشيء مساوياً لمختلفين يقتضي مخالفته لنفسه بيان لكون شيئين مساويين لشيء متساويان، ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بياناً للأوّل، فإنّ الحجّة ينبغي أن تكون أبينَ من الدعوى، وليس هاهنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أبينَ من الآخر.

ودعوى أنّ كلّ من تصوّر هذه القضايا تصوّر هذه الحجّة وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة، غير مسلّم.

ولا شكّ أنّ أجلى البديهيات قولنا: «النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»، و لذلك سمّاه الحكماء بأوّل الأوائل يعني في الوضوح. وكونه أوضح يدل على وضوح غيره، ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح إليه.

١ـ أي الرازي.

والنفي هو رفع الإثبات، و رفع الإثبات لا يكون عين الإثبات. ورفع الإثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي. وكونه في الذهن متصوراً و متميزاً عن غيره و متعيناً في نفسه و ثابتاً في الذهن، لا ينافي كون ما هو منسوب إليه لا ثابتاً في الخارج. والحكم بأنّ ما ليس بثابت في الخارج غير متصوّر مطلقاً، باطل؛ لأنّه متصور من حيث إنّه ليس بثابت في الخارج غير متصور لا من حيث هذا الوصف، وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثيّة، لا على ما نسب هذا الوصف، و لذلك لم يكن ممتنعاً.

ورفع الثبوت الشامل للخارجي و الذهني تصور ما[١] ليس بثابت ولا متصور أصلاً، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور[٢]، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت، ولا يكون تناقضاً؛ لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار، وقسماً منه باعتبار، مثلاً إذا قلنا: الموجود إمّا ثابت في الذهن و إمّا غير ثابت في الذهن، فاللاموجود قسيم للموجود، و من حيث إنّه مفهوم قسم من الثابت في الذهن، فقد انحلّ الشكّ من غير تعارض دليلين.[٣]

وفي بعض كلامه نظر، فإنّه لا يلزم من كون الشيء فرعاً على غيره أن يكون كسبياً؛ فإنّ العلم بالصفة فرع على العلم بالذات، مع جواز كونهما ضروريتين. والتصديق كلّه فرع على التصور، بل هذه القضية التي هي أوّل الأوائل منفصلة فرع على جزئيها الحمليتين وكون الكلّ هو الجزء مع زيادة ضروري، وكونه أعظم وإن كان هو هذا بالذات، لكن قد تغايره بنوع من الاعتبار، ولا ندعي أنّ أحدهما حجّة، و إلاّ لكان المطلوب كسبياً.

١ـ في المصدر: «لما».

٢ـ في المصدر: «التصور».

٣ـ نقد المحصل: ٢٧و٢٨و٢٩و٣٠.

والتنبيه على تساوي الأشياء المتساوية لشيء واحد بأنّ ما يساوي غيره يكون مشاركاً له في الحقيقة فلو ساوى الشيء الواحد شيئين مختلفين لكان مخالفاً لنفسه، ليس استدلالاً حتى يكون استدلالاً بالمساوي، بل ذكر على سبيل الإيضاح والكشف لما هو معلوم عندنا ولا بدّ في الإثنينية من تغايرمّا و تخالف، وإلّا ارتفعت الإثنينية بالضرورة.

وقوله: «النفي رفع الإثبات، ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات» مسلّم، وهو مساعد لما ادّعاه الخصم، فإنّه أحد مقدماته حيث قال: إنّ قولنا: «الشيء إمّا أن يكون ثابتاً أو لا»، لا يتم إلّا بعد العلم بالنفي الذي هو رفع الإثبات المطلق، ورفع الإثبات المطلق لا يكون له ثبوت البتة، وكلّ متصوّر له ثبوت.

وقوله: «رفع الإثبات الخارجي إثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي» غير المتنازع؛ لأنّ البحث ليس في تقسيم الشيء الثابت في الخارج والمنفي في الخارج، بل إلى الثابت الأعمّ من الذهني والخارجي، فمقابله لا يكون إحدى حصتيه. والنسبة إلى لا إثبات خارجي يستدعي ثبوت المنتسب إليه خارج الذهن، إذ لو كان منسوباً إلى أمرٍ ذهني لنقلنا الكلام إليه. ولا شكّ في أنّ التصوّر والتميّز والتعينّ في الذهن و الثبوت فيه لا ينافي كون ما هو منسوب إليه لا ثابتاً في الخارج، وليس الكلام فيه؛ لأنّ البحث في مطلق الثبوت الخارجي، ولم يحكم بأنّ ما ليس بثابت في الخارج غير متصور في هذا السؤال، بل حكم بأنّ مالا ثبوت له مطلقاً، أي لا في الذهن ولا في الخارج، فإنّه غير متصور.

ب: لو سلّمنا إمكان تصوّر العدم، لكن قولنا: «النفي والإثبات لا يجتمعان» يستدعي امتياز العدم عن الوجود ليصحّ الحكم بينهما بالتنافي، وإنّما يتميز أحدهما عن صاحبه لو كان لكلّ منهما هوية معيّنة متميزة عن هوية الآخر، فيلزم أن تكون لمسمّى العدم هوية متميزة عن الوجود، لكنّه محال، فإنّ كلّ هوية

يشير العقل إليها فالعقل يمكنه رفعها، وإلاّ لم يكن له مقابل، فلا يكون للعدم مقابل، فيلزم نفي الوجود؛ لأنّه المقابل للعدم، وهو محال. فثبت إمكان رفع هويّة العدم، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص داخل تحت مطلق الارتفاع الشامل لارتفاع الهوية و لارتفاع كلّ ماعداها. وإذا كان ارتفاع هوية العدم داخلاً تحت مطلق الارتفاع كان قسيم العدم قسماً منه، هذا خلف.

اعترض أفضل المحققين: بأنّ الحكم باستدعاء الامتياز أن تكون للممتازين هويتان ممنوع؛ فإنّ الهويّة واللاهويّة ممتازتان وليس للاهويّة هويّة، ولو فرضنا للاهوية هوية كانت بذلك الاعتبار داخلةً في قسم الهويّة، وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيماً للهوية. و كذلك القول في رفع العدم، ولا يلزم الخلف.[1]

ج: لو سلّمنا الامتياز، لكن النفي والإثبات قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه، كقولنا: السواد إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن لا يكون. وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر و عدمه عنه، كقولنا: الجسم إمّا أن يكون أسود و إمّا أن لا يكون.

أمّا الأوّل: فمن المعلوم بالضرورة أنّ قولنا: السواد إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يمكن التصديق به إلاّ بعد تصوّر قولنا: السواد موجود، السواد معدوم، لكن كلّ واحدٍ منهما باطل. أمّا الأوّل: فلأنّا إذا قلنا: السواد موجود، فإمّا أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً، أو مغايراً له. فإن كان الأوّل كان قولنا: السواد موجود، جارياً مجرى قولنا: السواد سواد والموجود موجود، و معلوم أنّه ليس كذلك؛ لأنّ هذا الأخير هذر والأوّل مفيد[2].

١ـ نقد المحصل: ٣٠.

٢ـ كذا.

وإن كان الثاني فهو باطل بوجهين:

الأوّل: إذا كان الموجود قائماً بالسواد، فالسواد في نفسه ليس بموجود، وإلاّ لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرّتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود، لكن الوجود صفة موجودة، وإلاّ لثبت التوسط[1] بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه، فحينئذٍ تكون الصفة الموجودة حالّة في محلّ[2] معدوم. وذلك غير معقول، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الألوان والحركات غير موجود، و ذلك يوجب الشكّ في وجود الأجسام، وهو عين السفسطة.

الثاني: إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمّى قولنا: السواد، غير مسمّى قولنا: موجود. فإذا قلنا: السواد موجود بمعنى أنّ السواد هو الموجود، كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين، وهو محال.

فإن قلت: ليس المراد من قولنا: السواد موجود هو أنّ مسمّى السواد مسمّى الموجود، بل المراد منه أنّ السواد موصوف بالموجودية.

قلت: فحينئذٍ ينقل الكلام إلى مسمّى الموصوفيّة، فإنّه إمّا أن يكون مسمّى السواد و هو مسمّى الموصوفية بالوجود، فحينئذٍ يكون قولنا: السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا: السواد سواد. وإمّا أن يكون مغايراً له، فالحكم على السواد بأنّه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين.

إلاّ أن يقال: المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنّه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذٍ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية، فإمّا أن يتسلسل، وهو

١ـ في عبارة الرازي: «المتوسط».

٢ـ قال أبو جعفر النيسابوري: «الحال: ما وجد بحيث المتحيّز. والمحلّ: هو المتحيّز. وقيل: المحلّ، ما حلّه غيره». الحدود: ٣٦.

محال، أو يقتضي رفع الموصوفية، وحينئذٍ بطل قولنا: السواد موجود، على تقدير كون الماهية غير الموجوديّة.

وأمّا قولنا: السواد معدوم، فإن قلنا: وجود السواد عين كونه سواداً، كان قولنا: السواد ليس بموجود، جارياً مجرى قولنا: السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود، و معلوم أنّه متناقض.

فإن قلنا: وجوده زائد عليه توجه الإشكال من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة با لماهية المعدومة، وهو محال.

ثانيها: أنّ سلب الوجود عن ماهية السواد ـ مثلاً ـ لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره، وكلّ ما يتميز عن غيره فله تعيّن في نفسه، وكلّ ما له تعيّن في نفسه فله ثبوت في نفسه، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلاّ إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه، هذا خلف.

فإن قلت: الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن.

قلت: فإذا كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه؛ لأنّ الموجود في الذهن أخص من مطلق الموجود[1] فا لموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود ولا يصدق عليه حينئذٍ أنّه ليس بموجود، وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل موجوداً[2] خاصاً.

وثالثها: أنّا سنقيم الدلالة في مسألة «أنّ المعدوم ليس بشيء» على امتناع خلوّ الماهية عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم. فظهر أنه

١ـ في عبارة المحصل: «الوجود».

٢ـ في عبارة المحصل: «وجوداً».

ليس لقولنـا: السواد موجود أو معـدوم، مفهوم محصَّل. و إذا كان كـذلك لم يكن لقولنا: السـواد إمّا أن يكون موجـوداً و إمّا أن يكون معدومـاً، مفهوم محصَّل. و إذا كان كذلك امتنع التصديق به، فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً.

وأمّا الثاني: وهو قولنا: الجسم إمّا أن يكـون أسود و إمّا أن لا يكون، فنقول: من الظاهـر أنّه لا يمكن التصـديق به إلاّ بعد تصـوّر معنى قولنـا: الجسم أسود، والجسم ليس بأسود.

فنقول: إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين:

أحدهما: أنّه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدّم تقريره، وهو باطل.

الثاني: أنّ موصوفيّـة الجسم بالسواد، إمّـا أن يكون وصفاً عدميـاً، أو ثبوتياً، والأوّل محال؛ لأنّه نقيض اللاموصوفية، وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت، فالموصوفية لا يمكن أن تكون أمراً عدمياً.

ومحال أن يكون أمراً ثبـوتياً؛ لأنّه على هذا التقدير إمّـا أن يكون نفس وجود الجسم أو السواد، و إمّا أن يكون مغايراً لهما. والأوّل محال؛ لأنّه ليس كلّ من عقل وجـود الجسم ووجود السـواد عقل كـون الجسم موصـوفاً بـالسواد. والثـاني محال أيضاً؛ لأنّ موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها، وهو محال. فثبت أنّ موصوفية الشيء بغيره غير معقولة.

فإن قلت: الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج.

قلت: الـذهن إن طـابـق الخارج عاد الإشكـال، و إلاّ فـلا عبرة بـه. ولأنّ موصـوفية الشيء بالشيء نسبـة بينهما، و النسبة بين الشيئين [1] يستحيل أن تكون حـاصلة في غيرهما، و إذا كـان كذلك كـان الجزء [2] من هـذه المنفصلة هـوالجزء

١ـ ق: «المتنسبين».

٢ـ في عبارة المحصل: «الحق».

السلبي أبداً، لا الثبوتي، وهو باطل عندكم.

قال أفضل المحققين: الكائن سواداً عين الكائن موجوداً، (أعني الذي يقال له إنّه سواد، هو الذي يقال له إنّه موجود)[١]، و السواد مغاير للموجود، وذلك هو أنّ هاهنا شيئاً واحداً يقال له تارة إنّه سواد، و تارة إنّه موجود، فالمقول عليه فيهما واحد والمقولان متغايران؛ فإذن القسمة إلى كون أحدهما عين كون الآخر أو مغايراً له ليست بحاصرة. و يُعوزه قسم آخر، وهو أن يكونا متحدين من جهة و متغايرين من جهة أُخرى.

ولا يلزم من المغايرة قيام أحدهما بالآخر، فإنّا إذا قلنا: الحيوان جسم، لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان. و أيضاً لا يلزم من كون الموجود[٢] قائماً بالسواد كون السواد في نفسه معدوماً. وإذا كان السواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً، لم يعد البحث، ولم يكن الشيء الواحد موجوداً مرّتين؛ و ليس الوجود صفة موجودة، فإنّ ذلك يقتضي ثبوت وجودٍ للوجود و يتسلسل.

ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الموجود[٣] ثبوت العدم له، أو ثبوت الواسطة، فإنّ ذلك إنّما يلزم بملاحظة معنى الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود، و حين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك، ولا يلزم كون الألوان و الحركات قائمة بمحلّ غير موجود، فإنّ كون الوجود حالاً في محلّ غير موجود يقتضي كون اللون و الحركة حالّين في محلّ غير ملوّن ولا متحرك، ولا يلزم من كون السواد والوجود متغايرين مطلقاً الحكمُ بوحدة الاثنين.

وليس المراد أيضاً: أنّ مسمّى السواد مسمّى الموجود[٤] ولا أنّ السواد موصوف بالموجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حتى يعود إمّا التكرار أو وحدة

١ـ ما بين الهلالين ليس في المصدر و لعلّه توضيح من العلاّمة.

٢ و ٣ و ٤ـ في المصدر: «الوجود».

الاثنين، بل المراد أنّ الشيء الـذي يقال له إنّـه أسود هو بعينـه الذي يقال لـه إنّه موجود، و ذلك هو القسم الخارج من قسميه اللّذين أوردهما.

ومن يقول: ماهية السواد عين وجوده، لا يريد من قولنا: السواد معدوم، أنّ السواد ليـس بسواد والموجـود ليس بموجـود، بل المراد عنـده من هذا القـول نفي السواد لا إثبات نفيه، ولا يلزمه تنـاقض. وقد تقدّم أنّ الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة. فلا يلزم من اتّصافها بالموجود[1] قيام الوجود بالماهية المعدومة، فهذا على الوجه الأوّل.[2]

وسلب الوجـود عن ماهية السـواد لا يقتضي كون الماهية متميـزة عن غيرها ومتعيّنة في نفسهـا وثابتة في نفسها؛ فـإنّ التميز صفة غير الماهيـة، وكذلك التعيّن والثبـوت، والمسلوب عنـه هو نفس الماهيـة، لا الماهية مـع غيرها. فإذن لا يكـون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه.

والذي يقـال: إنّ المسلوب عنه الوجـود موجود في الـذهن، فلا يراد بـه أنّه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فإنّ كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له، والمسلوب عنه هو الموصوف فقط باعتبار[3] كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وإن كـانت بحيث تلزمها هـذه الصفة أو غيرها. و على هذا قس الـوجه الثاني.[4]

١ـ في المصدر«الوجود».

٢ـ هذا جواب عن الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثـة التي ذكرها الرازي حيث قال: «توجه الاشكال من ثلاثة أوجه».

٣ـ في المصدر: «لا باعتبار».

٤ـ في المصـدر: «وهذا على الـوجـه الثاني»، ومـراده الـوجـه الثاني مـن اشكالات الـرازي الّتي مـرّت آنفاً.

وأمّا امتناع [١] خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها. وتلك الماهية إذا أخذت لا مع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً؛ إنّما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لاحقها المقتضي [٢] لوجودها. فظهر أنّ لقولنا: السواد موجود السواد معدوم مفهوماً محصلاً، والقسمة إليها صادقة صحيحة.

وأمّا قولنا: الجسم أسود، فقد تقدّم الكلام فيه، وأنّه ليس حكماً بوحدة الاثنين.

وأمّا قوله: «موصوفيّة الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية؛ لأنّ نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب إيجاب»، فليس بمستقيم؛ لأنّا إذا قلنا: اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الايجابية موصوفية بطريق عكس النقيض، وذلك لأنّ سلب الأعمّ يكون أخصّ من سلب الأخصّ، فالحكم [٣] بأنّ الموصوفية إيجابية عكس ما لزم من تلك القضية، و هذا الغلط من باب إيهام العكس [٤]. ثمّ إنّ الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضي كونها وجودية، فإنّ العدمي قد يكون إيجابياً كما في المعدولة، وهذا غلط في غلط.

و إذا كانت موصوفية الجسم و السواد زائدة على الجسم و السواد، فمن أين وجب أن تكون تلك الزيادة صفة للجسم؟ و إن كانت صفة وتكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل؛ لأنّ هذه الأوصاف أُمور اعتبارية، فتحدث بتصور الاعتبار و تقف عند ترك الاعتبار.

١ـ هذا جواب عن الاشكال الثالث.

٢ـ في المصدر: «لواحقها المقتضية».

٣ـ م: «والحكم».

٤ـ وهو من أقسام المغالطة المعنوية، قال الشيخ: «وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب إيهام العكس». انظر شرحه في شرح الإشارات ١: ٣١٨ـ٣١٩.

ومطابقة الذهن للخارج إنّما يكون شرطاً في الحكم على الأُمور الخارجية بأشياء خارجية. أمّا في المعقولات [و] في الأحكام الذهنية على الأُمور الوهمية [1] فليس بشرط.

و النسب والإضافات أُمور لا يكون لها وجود إلاّ في العقل، واعتبارها في الأُمور الخارجية هو كون تلك الأُمور صالحةً لأن يعقل منها تلك النسب والإضافات، أي تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الإضافة. [2]

وفيه نظر، فإنّه إذا فسّر قولنا: السواد موجود، أي يقال عليه الموجود بأنّه الذي يقال له إنّه سواد هو الذي يقال له إنّه موجود، عاد الطلب في معنى قولنا الذي يقال له إنّه سواد هل هما واحد أو اثنان؟ ويعود الإشكال، والقسمة حاصرة، لأنّ المتحدين من وجه إذا تغايرا من وجه كانا متغايرين، فالحكم بأنّ أحدهما هو الآخر حكم بوحدة المتغايرين.

وإذا قلنا السواد موجود على معنى أنّه موصوف بالوجود والصفة قائمة بالموصوف لزم القيام. وقولنا: الحيوان جسم، المحمول هنا وصف؛ لأنّه الجسم لا بشرط شيء، والجسم بشرط لا شيء هو المادة التي لا تحمل، والسواد إذا قام به الوجود كان وجوده باعتبار هذا الوجود القائم به، فلا يكون في نفسه موجوداً، وإذا لم يكن في نفسه موجوداً مع نسبة الوجود أو العدم إليه، كان لا محالة معدوماً لامتناع خلو السواد في نفسه عنهما، وعود البحث، وتعدد الوجود جعله لازماً لنقيض قولنا: السواد في نفسه ليس موجوداً بلا شكّ في هذه الملازمة، فإنّ السواد لو كان في نفسه موجوداً نقلنا الكلام إلى ذلك الموجود، هل هو نفس السواد أو

١ـ في المصدر: «الذهنية».

٢ـ نقد المحصل: ٣١و٣٢و٣٣و٣٤ و٣٥و٣٦.

غيره؟ ولزم أن يكون للسواد وجودان باعتبارٍ واحد، وهو محال.

وإذا نسبنا الوجود إلى وصفي الوجـود وا لعدم، فإن لم يصدق أحدهما عليه ثبتت الـواسطة، وإلاّ لزم المحـذور. وقوله: ثبـوت الواسطـة يلزم بملاحظـة معنى الوجود أو العـدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود، وحين نلاحظ نفـس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك، صحيح لكنّا لاحظنا نفـس الوجود منسوباً إلى الوجود والعدم.

واللون والحركـة إنّما يقومان بمحلّ غير مـوجود؛ لأنّا فـرضنا الوجـود صفة ثبوتية لاستحالـة كونها عدمية، فلو قامت بمحلّ ليس بمـوجود لصحّ قيام الحركة واللون الثبوتيين بمحلّ غير موجود.

ونحن لم نـدّعِ أنّ الموصـوف يوصـف بكونـه [1] غير موجـود باعتبـار ذلك الاتصاف، حتى يلزم أن يقال: إنّ الموصوف يوصف بكونه [2] غير ذلك الوصف، بل قلنـا: الوجود صفـة ثبوتيـة، فمحلّها لو لم يكن ثبـوتياً لكـان كلّ صفةٍ ثبـوتية كالحركـة واللون وغيرهما يجوز أن يكـون محلّها غير ثـابت بل معـدوم، وهو بـاطل بـالضرورة. و سلب الموجـود عن مـاهيـة السواد يقتضي تميّـز الماهيـة عن غيرهـا وتعيّنها في نفسها و ثبوتها في الذهن، كما يستدعـي ثبوت الوجود لها؛ لأنّ موضوع القضية يجب أن يكون متصـوراً سواء كانت إيجابية أو سلبيـة؛ لامتناع الحكم على المجهـول مطلقاً. وكـون التعيـّن والتميّـز و الثبوت غير الماهيـة، لا يقتضي كـون المسلوب عنـه ليس نفس الماهيـة، فإنّ الماهية المتعيّنـة المتميّزة الثـابتة قـد يعتبرها العقل من حيـث هي هي لا من حيث اقترانها بهذه الأُمـور وإن كانـت مقترنة في نفس الأمر.

ولابدّ في السلب من أخـذ الماهية ثابتة حتى يصحّ الحكم عليهـا بالسلب،

١ـ٢ـ ج: «بكون».

لكن لا ثبوتاً خـارجياً بل ذهنياً، ولا على أن يكون الثبوت مـأخوذاً في الاعتبار، مع أنّه قد صرّح بذلك في قوله: امتناع خلـوّ الماهية عن الوجود لا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها، و تلك الماهية إذاأُخذت لا مع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً.

ونحن لم ندّع أنّ الموصوفيّة ثبوتية بعكس النقيض، حتى يرد الغلط من باب إيهام العكس، بل نقول: الموصوفيـة أمر ثبوتي؛ لأنّ نقيضها وهو اللامـوصوفة أمر عدمي، و إذا صدق العدم على أحد النقيضين صـدق الوجود على النقيض الآخر؛ لامتناع اجتماع النقيضين والخلـو عنهما.ولا نعني بالإيجابيـة هنا سوى الموجـودية، والموصوفية إذاكانت زائدة على الجسم امتنع أن يكون جوهراً قائماً بنفسه، لأنّها من الأُمور الإضافيّة فتكون قائمة بالجسم، وهو المطلوب.

وكون هذه الأوصاف اعتبارية يفيد المطلوب؛ لأنّ القصد أنّها لا تكون ثابتة خارجية، وما ادّعى ثبوته من النسب، وهي كونها بحيث إذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الإضافة، ليس بثابت، بل هو وصف اعتباري عقلي أيضاً.

د[1]: سلّمنا تصور أجزاء هذه المنفصلة، وهي الشيء إمّا أن يكون و إمّا أن لا يكون، لكن لا نسلّم عدم الواسطة. وبيانه من وجهين:

الأوّل: مسمّى الامتناع إمّا أن يكون موجـوداً، أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً؛ لا جـائز أن يكون موجوداً، و إلاّ لكـان الموصوف به موجـوداً، لاستحالة قيام الموجـود بالمعـدوم، ولو كان الموصـوف به مـوجوداً لم يكن الممتنع ممتنعـاً، بل يكون إمّا واجباً أو ممكناً.ولا جائز أن يكون معـدوماً؛ لأنّه نقيض اللا امتناع الذي يمكـن حملـه على المعـدوم فيكـون الــلا امتنـاع عـدمياً، فــلا يكـون الامتنـاع

١ـ هذا هو الوجه الـرابع من الوجوه الدالة على أنّ قولنا: «الشيء إمّـا أن يكون و إمّا أن لا يكون» غير يقينية.

عدمياً.

و لأنّ الامتناع ماهية متعيّنة في نفسها متميّزة عن سائر الماهيات، ولولا ذلك لاستحال إشارة العقل إليها، وإذاكان كذلك استحال أن يكون نفياً محضاً.

فإن قلت: له ثبوت في الذهن.

قلت: هذا باطل؛ لأنّ الممتنع ممتنع في نفسه، سواء كان هناك عقل أو لم يكن، ولأنّ الفرض العقلي إن كان مطابقاً فهو المطلوب، وإلاّ كان كاذباً، و ليس كلامنا فيه، بل فيما يطابق الوجود. و لأنّ الذي في الذهن إن كان موجوداً استحال اتّصافه بالامتناع؛ لأنّ الموجود لا يكون ممتنع الوجود، وإن لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود، فثبت أنّ مسمّى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم، وذلك هو الواسطة.

قال أفضل المحققين: الامتناع اعتبار عقلي، والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات. واللا امتناع إذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلّياً، فإنّ بعض المعدومات غير ممتنع و بعضها ممتنع. ولا يلزم من كون اللا امتناع عدميا كون الامتناع وجودياً، فإنّ الإنسان وجودي وبعض اللاإنسان أيضاً وجودي، واللاممكن بالإمكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي.

والامتناع نسبة معقولة [1] بين متصور و وجوده الخارجي في التصور، فليس نفياً محضاً ولا شيئاً ثابتاً في الخارج. وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لولا عقل. وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلاً لو لم يطابق الخارج. والمطابق للوجود، هوعدم ذلك المتصور في الخارج عدماً ضرورياً لذات ذلك المتصوّر، فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع، إنّما هو صفة

١ـ في المصدر: «مقبولة».

ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس إلى وجوده الخارجي، ولا يلزم من ذلك: القول بالواسطة.[١]

وفيه نظر، فإنّا إذا حملنا العدم على مفهوم اللا امتناع أو بالعكس، لا نشير بذلك إلى ما صدق عليه الموضوع في هاتين القضيتين من الأفراد، بل نعني بذلك نفس مفهوم الموضوع.

والإنسان لما كان وجودياً لم يكن اللا إنسان وجودياً، وإن كان ما صدق عليه اللا إنسان منقسماً إلى وجودي و عدمي. وكذا اللا ممكن عدمي، أي نفس هذا المفهوم لا ما صدق عليه فيكون الإمكان أي المفهوم منه ثبوتياً وبعض ما صدق عليه عدمياً.

بقي هنا بحث: وهو أنّ هذا الذي ذكرناه من وجوب صدق أحد النقيضين على مفهوم والآخر على نقيضه، إنّما يكون في الأُمور التي لها تحقّق في الأعيان، أمّا الأُمور الذهنية التي لا تحقق لها في الخارج فلا بحث فيها، كالوجوب والإمكان والامتناع، فإنّ الوجوب و قسميه لا تحقق له في الأعيان ولا لنقائضها، فإنّ اللاوجوب واللا إمكان واللا امتناع مفهومات ذهنية عدمية في الخارج كنقائضها.

الثاني: مسمّى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمّى العدم و مسمّى الوجود، وإلاّ لكان حيث صدق مسمّى العدم أو مسمّى الوجود صدق مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو محال.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود إمّا أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة، أو معدومة، أو لا

١ـ نقد المحصل: ٣٦ـ٣٧.

موجـودة ولا معدومة؛ فإن كـانت موجـودة فقد صدق على الموجـود انّه يخرج من العدم إلى الـوجود فيكـون بمنزلة قـولنا: الموجـود يخرج إلى الوجـود، فيكون الشيء موجوداً مرّتين، وهو محال. و إن كانت معدومة فهو محال. [١]

أمّـا أوّلاً، فـلأنّ الحدوث صفـة مـوجـودة، و إلاّ ثبتت الـواسطـة، والصفـة الموجودة يستحيل قيامها با لمعدوم.

وأمّا ثانيـاً، فلأنّها متى كانت معـدومة كان العدم الأصلي باقيـاً، ومتى كان العـدم الأصلي باقيـاً لم يكن التغيّـر مـن العدم حـاصلاً. فثبت أنّ الماهيـة حالـة الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

وله تقـرير آخر، وهـو أنّ الماهية إذا انتقلت من العـدم إلى الوجود، فحـالة الانتقال لابدّ و أن لا تكـون معدومة [٢]ولا موجودة؛ لأنّها لو كـانت معدومة فهي بعدُ لم تأخذ في الانتقال، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك. ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه بتمامـه وحين حصول المنتقل إليه بتمامـه لا يبقى الانتقال، بل ينقطع. وظاهر أنّ حال حصول الانتقال لابـدّ و أن يكون متوسطاً بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجـاً عن حدّ العدم الصِّرف وغير واصل إلى حدّ الوجود الصِّرف.

وهذه الاستدلالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا: الشيء إمّا أن يكـون و إمّـا أن لا يكـون، و إذا كـان أقـوى البـديهيـات كـذلك فما ظنّـك بالأضعف.

قال أفضل المحققين: الماهيـة لا تكون موجودة إلاّ في زمان الـوجود، أمّا في

١ـ في عبارة المحصل: «فهو محال من وجهين».

٢ـ المحصل: «لا معدومة».

زمان العدم فلا ماهية إلاّ في التصور العقلي. وكذلك في آن الحدوث، فإنّ مفهوم الحدوث على ما فسّره، معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء: الوجود والعدم ونسبة بينهما، ولا شيء ممّا يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه بموجود في الخارج. فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقّل العدم والوجود المرتب عليه في العقل. والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج، بل إنّما تكون موجودة في العقل، فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم؛ لأنّ معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم، وذلك محال؛ لأنّ كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي، فكونها في الخارج غير موصوفة (بالوجود)[1] تناقض.

لا يقال: الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود، وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن أن يقال: الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط. فإذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرّك، و يلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين.

لأنّا نقول: وجود الحركة لا يمكن إلاّ في زمان وكذلك وجود السكون، فانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضي واسطة بينهما، لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون. فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفاً بها في ذلك الآن. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة، فإنّ ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط.

وعلى التقريرين، الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحّان إلاّ إذا كان

١ـما بين الهلالين ليس في المصدر ولعلّه زيادة توضيح من العلاّمة.

الانتقال واقعاً في شيء موجود بالتدريج كالحركة. أمّا إذا كان الانتقال من لاشيء، فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع، و المتـوسط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يعقل إلاّ إذا كانا موجودين، وهاهنا لمّا لم يكن المنتقل عنه ثابتاً فلا ثبوت للانتقال أصلاً، و الموصوف لا ثبوت صفة[١] له، إلاّ إذا كان أصل الثبوت له. فإذن لا متوسط بين العدم و الوجود.

وفيه نظـر، فإنّه لا يلـزم من كون الحدوث عـدمياً كون الماهيـة الموصوفـة به عدمية، و إلاّ لـزم أن يكون الجسم حال سكونه عدميـاً. و إذا كان مفهوم الحدوث إنّما يتحقق عند تعقل العدم والوجود المرتـب عليه، وجب أن تكون الماهية حينئذٍ موجودة. ولأنّ الحدوث هي حالة الخروج من العدم إلى الوجود، فلو لم تكن الماهية موجودة حينئذٍ لم يتحقق الإخراج حالة تحقّقه على ما قال. ولا يلزم من كون الماهية الموصوفة بتلك الصفة غير موصوفة بالوجود وحده أن لا تكون موجودة في الخارج، بل تكون مـوجودة لاتصافهـا بالوجـود، ولا يضرها اتصافهـا بغيره أيضاً، فإنّها إذا اتصفت بالوجود وغيره فقد اتصفت بالوجود.

الوجه السادس[٢]

إنّا نجـد العقل جازمـاً بأُمور كثيرة، كجـزمه بالأوّليـات، مع أنّ الجزم غير جائز فيها، وذلك يوجب تطرّق التهمة إلى حكم العقل.

بيان الأوّل من وجوه:

الأوّل: إنّـا إذا رأينـا زيـداً ثمّ غمضنـا العين لحظـة ثمّ فتحنـاهـا في الحال وشاهدنا زيداً مرّة أُخرى، جزمنا بأنّ زيداً الـذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه

١ـ في المصدر: «الصفة».

٢ـ ممّا تمسّك به اللا أدريون لإثبات مقالتهم.

أوّلاً، وهذا الجزم غير جائز، لاحتمال أنّ الله تعالى أعدم زيداً الأوّل في تلك اللحظة الّتي غمضنا العين فيها و خلق في الحال مثله. هذا على مذهب المسلمين،[1] أمّا على مذهب الفلاسفة، فلعلّه حدث شكل غريب فلكيّ اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون والفساد، وهو و إن كان بعيداً لكنّه جائز عندهم. وعلى هذا التقدير يكون زيداً الذي شاهدناه ثانياً غير زيدِ الأوّل.

قال أفضل المحققين: العقل جازم بلا تردد أنّ هذا الزيد هو الأوّل، فلو كان حكمه موقوفاً على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظرياً لا بديهياً.

والمسلمون لم يتفقوا على أنّ إعدام الموجود الباقي ممكن.

قالوا: المؤثر كلّ موجود يحصل منه موجود هو أثره، ولهذا ذهبت المعتزلة إلى أنّ الإعدام يكون بايجاد ضدّ الموجود، حتى مشايخهم[2] قالوا: إنّ الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضاً هو الفناء لا في محلّ، وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى، وهو لا يبقى زمانين فينتفي، ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والإكرام.

١ـ يقصد العلامةُ والرازي والطوسي بهذه الكلمة «مذهب المسلمين» أكثرَ المتكلمين من الأشاعرة والعدلية (الإمامية و المعتزلة).

٢ـ يقصد من المشايخ الجبائيين، لانّهما قالا: « ليس الفناء في محل دون سائر المعتزلة كما في شرح العلاّمة على تجريد الاعتقاد حيث قال: «وقد اختلفوا فيه [الفَناء] على ثلاثة أقوال: إحداها: قال ابن الاخشيد: إنّ الفناء ليس بمتحيز [أي الجوهر] ولا قائم بالمتحيز. الثاني: قال ابن شبيب: إنّ الله يحدث في كلّ جوهر فناءً ثمّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحلّ. الثالث: قال أبو علي وأبو هاشم و من تابعهما: إنّ الفناء يحدث لا في محل فيفني الجواهر كلّها حال حدوثه».

ثمّ العلامة الحلّي يبطل القول بالفناء تبعاً للماتن (الطوسي) راجع كشف المراد: ٤٠٣.

وأمّا أُستاذنا العلاّمة الشيخ جعفر السبحاني «دام ظلّه» ـ حين درّسنا هذا الكتاب القيّم ـ فقد ذهب إلى أنّ الفناء على فرض ثبوته: انقضاء مقتضى الوجود، وأنّ فناء العالم لا يحتاج إلى ضد.

وذهب النظّام إلى أنّ جميع الأجسام والأعـراض غير باقٍ زمانين، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً. [١]

وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض. [٢]

وقال جميـع من لا يجوّز إعادة المعـدوم: بأنّ الأجسام لا تفنـى، ولكن تفنى التأليفات التـي بين أجزائها فتكون لأجل ذلـك هالكة، فإعـدام زيد الأوّل ليس بممكن عند أكثر المتكلّمين [٣]، وما لا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار.

وأمّا على مـذهب الفـلاسفة، فالشكـل الغريب لا يكـون إلاّ سبباً فـاعلياً، ولابدّ معه من سببٍ قابلي حتى يحصل الأثر. ومادة زيد الأوّل و نفسه لا يمكن أن تفنى، ومـادة زيـد الثاني لا يمكـن أن تتصل بها صـورة إلاّ بعـد حصول اعتـدالٍ إنساني وتغذية و نشوٍ، حتى يصير بعد مرور مدّة من الزمان إنساناً كاملاً.

فهذه الدّعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم. وهَب [٤] أنّهم يقـولون بـذلك، إلاّ أنّ العقـل لمّا كان جـازمـاً بنفي ذلك المحتمـل، لا يقع للعقلاء شكّ في المقدمات [٥] بسبب أمثال هذه الجزئيات. [٦]

١ـ هذا الكلام عين ما حرّره صدر المتألهين من الحركة الجوهرية في الأجسام (وهو أوّل من أشبع الكلام في اثباتـه) ومخالف لما ذهب إليه الأشـاعرة وغيرهم مـن الحركة في الأعراض دون الجواهـر. والقول الحقّ ما ذكره النظام ونقحـه صدر المتألهين؛ لانّ الأعراض هي المرتبة النازلة للجـواهر، فإذا كانت متجددة و متغيرة آنـاً فآناً كـانت موضوعـاتها متجددة و متحركـة أيضاً؛ لأنّ الحركات العـرضيّة بوجودها سيّـالة متغيّرة، وهي معلولة للطبائع، وعلّـة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة و إلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال. راجع الأسفار٣: ٦١ وما يليها؛ نهاية الحكمة: ٢٠٧ـ ٢١٠.

٢ـانظر المذاهب المشهورة في كيفية الإعدام في أنوار الملكوت للعلاّمة الحلّي: ٤٢.

٣ـفي المصدر: «المسلمين».

٤ـالمشهور انّها اسم فعل بمعنى احسب وقيل: إنّها كلمة يونانية بمعنى أُفرض واحسب.

٥ـفي المصدر: «البديهيات».

٦ـفي المصدر: «الخرافات».

فإن قيل: فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام؟

قلنا: ليس معجزاتهم إعدام شيء باقٍ . وأن جعل العصا حيّة ثمّ إعادتها إلى شببها[1] الأُولى، ليس إلاّ تبديل صورة بصورة. وإخراج الناقة من الجبل، وانفجار الماء من الحجر، وإحياء الموتى، وغير ذلك أُمور ممكنة في العقل ليس فيها إعدام باقٍ وإيجاد مثل المنعدم دفعةً، مع أنّ لبعضها تأويلاتٍ عقليةً لا يمكن إيرادها هاهنا.[2]

وفيه نظر، فإنّ المشكّك يسلم الجزم ويطعن في حكم الجازم، فإنّه غير مقبول[3] لأنّه يجزم و يجوّز النقيض في شيء واحد، فتوجه الطعن إليه. وإعدام الموجود متفق عليه، لكنّ كيفية الإعدام مختلف فيها، فبعضهم يسنده إلى الفاعل، وبعضهم إلى الضدّ، إلى غير ذلك.

والقائل بامتناع إعادة المعدوم من المسلمين يجوّز إعدام الشخص، بمعنى تفرق أجزائه وتركّبها، وهو كافٍ في غرض المشكك؛ لأنّ الله تعالى قادر على إعدام زيد الموجود دفعة، بأن يفرق أجزاءه ثمّ يركّب أجزاء أُخر على صورته دفعة أيضاً.

وعلى رأي الفلاسفة، لا يجب حصر الاستعداد في مادة المني واستكماله في الرحم، بل أيّ استعداد للصورة الإنسانية حصل لأيّ مادة قابلة وارتفعت الموانع، فإنّه يجب الفيض من مفيضه.

الثاني: إنّا نشاهد إنساناً كبيراً فنحكم بالضرورة أنّه لم يخلق دفعة من غير أب و أُمّ، بل كان قبل ذلك طفلاً و مترعرعاً وشابّاً حتى صار الآن شيخاً، وهذا الجزم غير ثابت. أمّا على مذهب المسلمين فللفاعل المختار، وأمّا على قول

١ـ في المصدر: «سيرتها».

٢ـ نقد المحصل: ٤٠ـ ٤١.

٣ـ ج: «معقول».

الفلاسفة فللشكل الغريب.

قال أفضل المحققين: العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذي قاله، وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأنّ « الكلّ أعظم من جزئه»، لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حداً يجعل أحد الجزمين ظنياً. واعتبر القضايا التجربيّة، فإنّها لا تبلغ في الجزم حدّ الأوّليات، مع أنّها يقينية بعيدة عن الارتياب.

وأمّا عند الفلاسفة فمحال أن يتولد شيخ من غير أسباب مادية واستعداداتٍ و تربيةٍ كما مرّ.[1]

وفيه نظر، لما بيّنا من اعتراف المشكك بالجزم، بأنّه لم يورد إلاّ عليه، ولولاه لم يكن مشككاً حيث حصل الشكّ من العقل فيما جزم فيه[2]. ومع التجويز لا يحصل ترجيح، فضلاً عن مساواته للقضايا التجربية.

الثالث: إذا خرج الشخص من داره جزم بأنّ جميع ما فيها من الأواني لم تنقلب اناساً فضلاء مدقّقين في علم المنطق والهندسة، وأنّ الأحجار التي فيها لم تنقلب ذهباً ولا ياقوتاً، وأنّه ليس تحت رجلي ياقوتٌ بمقدار مائة ألف منٍّ، وأنّ مياه البحار والأودية لم تنقلب دماً و دهناً، والاحتمال في الكلّ واحد.

ولا يندفع ذلك بأنّي لمّا نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت، لاحتمال أن يقال: إنّها انقلبت إلى هذه الصفات في زمان غيبتي [عنها]، ثمّ عند عودي إليها صارت كما كانت إمّا للفاعل المختار، أو للشكل الغريب.

قال أفضل المحققين: أكثر ما ذكر في هذه الاحتمالات محال؛ فإنّ قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدورٍ عليه. وتبديل هذه الصور بالصور التي

١ـنقد المحصل: ٤١.

٢ـق: «به».

ذكرها عند [١] الفلاسفة ممتنع.

وفيه نظر، فإنّ جميع ما ادّعي انقلابه ليس فيه قلب الحقائق، بل راجع إلى خلع الصور النوعية أو الجسمية ولبس غيرها، وهو ممكن عند الكلّ.

الرابع: إنيّ إذا خاطبتُ إنساناً فتكلّم بكلام منظوم مرتّب يوافق خطابي، علمتُ بالضرورة أنّه حيٌّ عاقل فاهمٌ، و هذا الجزم غير ثابت، لأنّ المقتضي لذلك الجزم إمّا أقواله أو أفعاله.

أمّا الأقوال، فلا توجب؛ لأنها أصواتٌ مقطّعة، وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حيّة عاقلة.

وأمّا الأفعال، فلا تدل أيضاً؛ لاحتمال أنّ الفاعل المختار، أو الشكل [٢] يقتضي حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب. فثبت أنّ القول والفعل لا يدلّ على كونه حيّاً فاهماً، مع أنّا نضطرّ إلى العلم بذلك.

قال أفضل المحققين: صدور الكلام المنظوم من شخصٍ هو إنسان، يدل بالضرورة على كونه حيّاً عاقلاً، ولا يندفع ذلك بما قاله. أمّا في غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيّاً عالماً [٣] إنّما يدل على أنّ الذات الّتي يصدر عنها ذلك الكلام حيّ عالم قادر.

والأفعال، فلا خلافَ في أنّها إذا كانت محكمةً متقنةً، كان فاعلها عالماً قادراً. فهذا الشكّ ليس بقادحٍ فيما أراد قدحه، لا على مذهب المتكلّمين، ولا على

١ـ في المصدر: «ذكرناها عن».

٢ـ المحصل: «الشكل الغريب».

٣ـ في المصدر: «عاقلاً».

مذهب الفلاسفة.[١]

وفيه نظر، فإنّ البحث في الجزم الضروري، كيف حصل مع إمكان صدوره من غيره؟ بأن يخلقه الله تعالى في جسم جمادي على صورة الإنسان، و يتوهم السامع كون المتكلّم حياً أو إنساناً و ليس هو كذلك، فإنّ وجود الكلام لا يدلّ على حياة المتكلّم، كالشجرة الّتي خلق الله تعالى فيها الكلام لموسى عليه السلام.

الخامس: رويتم في الأخبار أنّ جبرئيل عليه السلام كان يظهر إلى النبي صلى الله عليه وآله في صورة دحية الكلبي، و إذا جاز ذلك في العقل جاز أن يظهر في صورة سائر الأشخاص. فإذا رأيتُ ولدي فلعلّه بعض الملائكة، بل الذبابة التي طارت لعلّها ليست بذبابة، بل هي ملك من الملائكة. فثبت أنّ هذا التجويز قائم، مع أنّ العلم الضروري بعدمه حاصل.

فثبت بهذه الوجوه أنّ البديهة جازمة بهذه الأحكام، مع أنّ جزمها باطل. ولمّا تطرّقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً، إذ لا شهادة لمتّهمٍ.

لا يقال: جزم العقل بهذه القضايا استدلالي، لا بديهي.

لأنّا نقول: لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم إلاّ لمن عرف ذلك الدليل. ولمّا لم يكن كذلك، بل هو حاصل للصّبيان و المجانين ولمن لم يمارس شيئاً من الدلائل، علمنا أنّه بديهي، لا نظري. على أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأمّلنا أحوالنا، علمنا أنّ علمي «بأنّ زيداً الذي أُشاهده الآن هو الذي شاهدته قبلَ ذلك بلحظة، وأنّه لا يجوز أن يقال: عُدِمَ الأوّل وحَدَثَ مثله» ليس أضعفَ من علمي بأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً.

قال أفضل المحققين: المحقّقون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل

١ـ نقد المحصل: ٤٢.

يقولون: كلُّ ما أخبر به مخبر صادق، فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحّته وأحلناه إلى القـادر المختار، وإن كـان ممتنعَ الـوقوع فإمّـا أن نـرجع فيـه إلى تأويلٍ مطـابقٍ لأصول ديننا، أو نتوقف فيه. وإذا تقرر هـذا الأصل لم تبق حيرة في موضعٍ ممّا ذكره أو لم يذكـره. و من المقرر أنّ العلم القطعيّ لا ينقـدح بالظنون الفاسـدة والأوهام البعيدة الكاذبة.

وما ذكره في جواب الاعتراض هـو الدليل على أنّ القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في الجزم العقلي أصلاً. [١]

الوجه السابع

مزاولة الصنايع العقلية و ممارستهـا تدل على أنّ الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسـألة عقلية بحيـث يعجز عن القـدح في كلّ واحد منهما، إمّـا عجزاً دائماً أو في بعض الأحـوال. والعجـز لا يتحقق إلاّ عند كـونـه مضطراً إلى اعتقـاد صحّـة جميع المقـدمـات التي في الـدليلين، ولا شـكّ أنّ واحـداً منهما خطأ، وإلاّ لصدق النقيضان. وهذا يدل على أنّ البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

الوجه الثامن

قد يكـون الإنسان جـازماً بصحّة جميع مقـدمات دليل معيّن، ثـمّ يتبيّن له الخطأ في بعـض تلك المقـدمـات، ولأجـل ذلك ينتقـل الـرجل مـن مـذهب إلى مذهب، فجزمه بصحّة تلك المقدمة الباطلة باطل. فظهر أنّ البديهة متّهمة.

قـال أفضل المحققين: قصـور أفهـام بعض النـاس عن التمييـز بين الحقّ والباطل و اعتمادهم على ما يتقلّدونه من آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنّهم

١ـ نقد المحصل: ٤٢.

فيهم، ليس بقادح في الأوّليات. وأيضاً التشكك في النظريات بسبب تعارض دليلين، أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجّح أحد دليلين متعارضين، لا يقدح في النظريات. وصناعة المنطق، لا سيّما صناعة سوفسطيقا منه، إنّما هي لإرشاد العقلاء إلى [1]طريق الحقّ و مجانبة ما يقتضي الضّلال في العقائد والمباحث النظرية. [2]

الوجه التاسع

إنّا نرى لاختلافِ الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات، وذلك يقدح في البديهيات.

أمّا الأمزجة فلأنّ ضعيف المزاج يستقبح الإيلام، وغليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه فربَّ إنسانٍ يستحسن شيئاً وغيره يستقبحه.

وأمّا العادات فهو أنّ الإنسان إذا مارس كلماتِ الفلاسفة وألّفها من أوّل عمره إلى آخره، ربما صار بحيث يقطع بصحّة ما يقولونه وبفساد كلّ ما يقوله مخالفوهم. ومن مارس كلام المتكلّمين كان الأمر بالعكس، وكذا القول في أرباب الملل. فإنّ المسلم المقلِّد يستقبح كلام اليهود في أوّل الوهلة، واليهودي بالعكس من ذلك، وما ذاك إلاّ بسبب العادات. و إذا ثبت أنّ لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً في الجزم بما لا يجب الجزم به، فلعلّ الجزمَ بهذه البديهيات، إمّا لمزاج عام، أو لألفٍ عام، وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق.

لا يقال: الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقاً، لأنّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل، لا المزاج والعادة.

١ـ في المخطوطة: «لأنّ» و الصحيح ما أثبتناه من المصدر.

٢ـ نقد المحصل: ٤٣.

لأنّا نقول: هب أنا فرضنا خلوّ النفس عن المزاج والعادة، لكن فرض الخلوّ لا يوجب حصول الخلوّ، فلعلّنا وإن فرضنا خلوّ النفس عنهما لكنّها ما خلت عنهما، وحينئذٍ يكون الجزم بسببهما، لا بسبب العقل.

سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعاديّة ما لا نعرفه على سبيل التفصيل، وحينئذٍ لا يمكننا فرض خلوّ النفس عنهما [1]، وذلك سبب التهمة.

قال أفضل المحققين: أمّا استحسان الأشياء واستقباحها فسيأتي. وأمّا مقتضيات الطبائع والعادات والديانات، فلا شكّ في كونها مؤثرةً في اعتقادات العوام، لكنّها لا تعارض متانة الحقّ الذي يعترف [2] به جميع العقلاء حتّى البُلّه والصبيان والمجانين. وقد حذّر العلماء طالبي الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات، بمثل قول القائل: «رؤساء الشياطين ثلاثة: شوائب الطبيعة، ووساوس العادة، ونواميس الأمثلة». ولا شكّ أنّ البديهيات لا تنقدح بها. [3]

قالت السوفسطائية: إمّا أن تشتغلوا بالجواب عمّا ذكرناه أو لا. فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا؛ لأنّكم حينئذٍ تكونون معترفين بأنّ الإقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشّوائب إلاّ بالجواب عن هذه الإشكالات، ولا شكّ أنّ الجواب عنها لا يحصل إلاّ بتدقيق النظر، والموقوف على النظريّ [4] أولى أن يكون نظرياً، و كانت البديهيات مفتقرةً إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات، هذا خلف.

وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة [5] المذكورة خاليةً عن الجواب. ومن

١ـ المحصل: «عنها».

٢ـ في المخطوطة: «يعرف» والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

٣ـ نقد المحصل: ٤٤.

٤ـ ق: «النظر».

٥ـ المحصل: «الشّبه».

المعلوم بالبديهة، أنّ مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توّجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين.

قال أفضل المحقّقين: عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشبهة[١] القادحة في البديهيات[٢]، فإنّها مع جزم العقل، غير مؤثرةٍ في العقول السليمة، بل إنّما لا نشتغل بالجواب لفقدان ما يتّفقون عليه من مبادئ الأبحاث، وكون البديهيات[٣] مستغنية عن الذّبّ عنها بالحجج و البيانات.

ولا يقال في جوابهم: إنّ شبهتكم[٤] التي أوردتموها ليست قضايا حسيةً، فهي إمّا بديهيات، وإمّا نظريات مستندة إلى بديهياتٍ، فلو كانت قادحةً في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها. لأنّهم يقولون: نحن لم نقصد بإيراد هذه الشبهة[٥] إبطال البديهيات باليقين، بل قصدنا إيقاع الشكّ فيها، وكيف كان فمقصودنا حاصل.[٦]

ثمّ قال منكروا المحسوسات والبديهيات معاً: قد ظهر ممّا تقدّم، تطرق التهمة إلى المحسوسات والبديهيات، ولابدّ فوقهما من حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون الحاكم هو الاستدلال، لأنّه فرعهما، فلو صححناهما به دار، ولا نجد حاكماً آخر، فإذن لا طريق إلاّ التوقف.

لا يقال: هذا الكلام الذي ذكرته، إن أفادك علماً بفساد الحسيات

١ـ في المصدر: «الشّبه».

٢ـ٣ـ في المصدر: «الأوّليات».

٤ـ في المصدر: «شبهكم» وهو الصحيح بقرينة كلمة «قضايا» الآتية بصيغة الجمع، و لانّ الشبهات كانت أكثر من واحدة.

٥ـ في المصدر: «الشّبه».

٦ـ نقد المحصل: ٤٥.

والبديهيات فقد ناقضت، وإلاّ فقد اعترفت بسقوطه.

لأنّا نقول: هذا الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت، والذي ذكرته أنا إنّما يفيد التّهمة، والشكّ إنّما يتولّد من هذا المأخذ. فأنا شاك، وشاك في أنيّ شاك، وهلمّ جرّاً، فحينئذٍ الاشتغال بالجواب عن شبههم يحصل غرضهم على ما قالوا.

فالصواب أن لا نتشاغل بالجواب عنها؛ لأنّا نعلم أنّ علمنا بأنّ «الواحد نصف الاثنين»، وأنّ «النار حارة»، « والشمس مضيئة»، لا يزول بما ذكروه، بل الطريق أن يُعذَّبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وإذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات، أعني الفرق بين وجود الألم وعدمه.

قال أفضل المحققين: إنّ قوماً من الناس يظنون أنّ السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعبون إلى ثلاث طوائف:

اللا أدرية، الذين شكوا و شكوا في أنّهم شكوا إلى ما لا يتناهى.

والعنادية، الذين يقولون: ما من قضيّة بديهية أو نظرية إلاّ ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة و القبول عند الأذهان.

والعندية، وهم الّذي يقولون: مذهب كلّ قوم حقّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحقّ.

وأمّا أهل التحقيق فقد قالوا: هذه لفظة في لغة اليونانيّين، فانّ «سوفا» بلغتهم اسم للعلم والحكمة و «اسطا» اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط. كما كان «فيلا» اسم للمحب، و «فيلسوف» معناه محبُّ العلم، ثمّ عرّبت هاتان اللفظتان و اشتقَّ منهما السفسطة والفلسفة.

قالوا: وليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب، بل كلّ غالط سوفسطائيٌّ في موضع غلطه. وكثير من الناس متحيّرون، لا مذهب لهم أصلاً.وقد رتب مثل هذه الأسئلة والايرادات أولئك المتحيّرون من طلبة العلم، وأسندوها إلى السوفسطائية، والله أعلم بحقيقة الحال.

وطريق التعذيب لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها، حتى يتمكّنوا من إرشادهم والبحث معهم بناءً على مااعترفوا به. [1]

لا يقال: السوفسطائي المورِد للشبهة هل يعترف بوجود نفسه، وبصدور هذه الأسئلة عنه، و توجهها علينا أو لا؟ فإن لم يعترف بوجود نفسه فقد سقطت مكالمته، و إن اعترف بطلت سفسطته.

لأنّا نقول: هذا الإشكال إنّما يتوجّه على العنادية الّذين يقولون: إنّا نجزم بنفي حقائق الأشياء. أمّا اللاأدرية فإنّهم يقولون: الكلام الذي ذكرته أنت لو خلا عن المعارض الذي أوردته أنا لكان يفيد الجزم، و لكن لأجل تلك المعارضات زال الوثوق، فلا جَرَم لا أقطع بشيء أصلاً. وأمّا العنادية الذي يعاندون فيقولون: نحن نجزم بأنّه لا موجود أصلاً.

وشبههم إنّما تنشأ من الإشكالات المتعارضة. ولنذكر أمثلة ثلاثة ليقاس عليها غيرها.

الأوّل:لو كان في الوجود موجود لكان ذلك الموجود، إمّا مشاركاً في الوجود لغيره أو لا، و القسمان باطلان، فالقول بالوجود باطل.

إنّما قلنا: إنّ القول بكون الوجود مشتركاً باطل، لأنّه إن كان السواد مثلاً مشاركاً للبياض في وجوده وهو مخالف له في سواديته و ما به الاشتراك مغاير لما به

١ـنقد المحصل: ٤٦ـ٤٧.

الامتياز، فكونه سواداً مغاير لكـونه موجوداً، لكن ذلك محال؛ لأنّ وجود الشيء لو كان وصفـاً زائداً لكان إمّـا معدومـاً فالشيء موجـود بوجـود معدوم، أو مـوجوداً فـوجوده زائد و يتسلسـل. ولأنّ اتصاف الشيء بـالصفة الثبـوتيـة مسبوق بثبـوت الموصوف فلو كان الوجود صفة زائدة على الماهية كانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة، وهو محال.

وإنّما قلنا: إنّ القول بكون الوجود غير مشترك محال، أمّا أوّلاً: فلأنّه يلزم أن لا يكون المقابل للسلـب واحداً فيبطل الحصر. وأمّا ثانياً: فـلأنّ تعقل كون الشيء مـوجوداً لا يختلف بـاختلاف اعتبـار كونـه سواداً أو جـوهراً، فلـولا أنّ هنا أمـراً مشتركاً بينها، وإلاّ لما كان كذلك.

الثاني: لو كـان في الوجود موجـود لكان ذلك الموجود، إمّا واجبـاً أو ممكناً، والقسمان باطلان لما يأتي من الإشكالات القادحة في الإمكان وا لوجوب.

الثالث: لو كان الجسم موجـوداً لكان انقسامه إمّا متناهياً وهـو باطل لأدلّة نفاة الجزء، أو لا، وهو باطل لأدلّة مثبتيه.

فظهر أنّ مآخذ شبه هذه الفرقة القدح في الأُصول بالإشكالات المتوجة على كلّ واحد من الأقسام.

واللا أدريـة قد يتمسّكون بذلـك، في بيان أنّه لا وثـوق بحكم العقل، فإنّ مقدمات هـذه الأقيسة كلّها جلية، ولا يتأتى الطعن في شيء منهـا إلاّ بالتعسف. ثمّ نعلـم من ذلك أنّها ليسـت بأسرهـا حقّة. ومنكـروا النظـر قد يتمسكـون بهذه الشبهات في أنّ النظر لا يفيد العلم.

وأمّا العنديـة، وهم القائلون بأنّ حقـائق الأشياء تابعة لـلاعتقادات، لا أنّ الاعتقادات تابعة للحقائق، فمن اعتقد في العالَم أنّه قديم كان العالم قديماً في حقّه وبالعكس. فاحتجـوا بأنّ الصفراوي يجد السكر في فمه مـراً فدلّ على أنّ الحقائق

تابعة للإدراكات.

والجواب: قد اختلف العلماء في أنّه هل يجوز المناظرة معهم؟ والمحقّقون اتّفقوا على أنّها غير جائزة؛ لأنّ المعنى من المناظرة استفادة العلم بالمجهول بواسطة أُمور معلومة، ثمّ لا يجوز أن يتوقف حصول العلم بكلّ شيء على العلم بشيء آخر، وإلاّ لزم افتقار كلّ علم إلى علم آخر سابقٍ عليه فيدور أو يتسلسل. والفطرة شاهدة بأنّ مناظرة الإنسان ونظره ليس كذلك. ولو سلم الدور والتسلسل، لكن لابدّ وأن تفرض هناك علوم غير متناهية يلزم البعض من البعض، فلزوم الشيء عن ملزومه ليس بتوسط ثالث، وإلاّ لم يكن الملزوم ملزوماً، وإذا لم يكن لزوم كلّ واحد منها عن ملزومه بواسطة شيء آخر كان العلم بلزوم كلّ منها عن ملزومه غير موقوف على الدليل، بل يكون حاصلاً بالضرورة. فثبت أنّ المناظرة لابدّ فيها من علوم ضرورية لا يتوقف حصولها على الاستدلال وإذا كان كذلك استحال إثباتها بالنظر والاستدلال، فثبت أنّه لا يجوز المناظرة مع السوفسطائية.

نعم نعدّ عليهم أُموراً لابدّ من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر كذبهم، مثل أن يقال لهم: هل تميزون بين الدخول في النار وبين الدخول في الماء؟ وهل تميزون بين الضرب وعدمه؟ وهل يميزون بين مذهبهم وبين ما يناقضه؟ فإن قالوا: لا نميز، فقد ظهر مكابرتهم وحينئذٍ لا يقابلون إلاّ بالضرب والتعذيب، وإن اعترفوا بطلت سفسطتهم و الشبه التي ذكروها.

فالصحيح أنّها لا تستحق الجواب؛ لأنّ الجواب عبارة عن بيان الخطأ الذي لأجله وقع الغلط في المطلوب و لمّا استحال وقوع الغلط في المطلوب، لم تكن الشبهة مستحقة للجواب، ومع ذلك فليتكلّم فيها.

وأمّا قوله كلّ واحدة من الفرق ادّعت الضرورة فيما كذبها فيه خصمها،

وذلك يقدح في البديهيات.

قلنا: إنّما نعني بالبديهي ما يكون مجرّد تصوّر طرفيه كافياً في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر، و مثل هذه القضايا لا يقع فيها الاختلاف. نعم الخلاف يقع لعدم تحصيل المفهوم من الطرفين.

قوله: النظريات لازمة للضروريات فيستدل لعدم النظرية على عدم الضرورية.

قلنا: لا نزاع في أنّ عدم حصول العلم النظري لعدم حصول شيء من الضرورية[1] المنتجة[2] له، ولكن لِمَ قلتم: إنّ الضروري إذا أمكن عدم حصوله فانّه يصير نظرياً، فانّ العلم بنسبة أمر إلى أمر ـ إيجاباً أو سلباً ـ مشروط بحضور حقيقة المنسوب و المنسوب إليه في الذهن لسبق التصور على التصديق، لأنّه شرطه، وحضور التصورات في الذهن غير واجب، فقد يغفل الإنسان عن العلوم الضرورية كما يغفل عن النظرية، إلاّ أنّ الفرق أنّ مع تصوّر المفردات في الضروري يجب الجزم دون النظري؛ فإنّ من تصور حقيقة الواحد والإثنين والنصف استحال منه أن لا يحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، ومن تصوّر الحادث والعالَم لم يكفه في الجزم بكون العالم حادثاً، فقد اشترك الضروري والنظري في إمكان الذهول عنهما، وافترقا في استلزام التصوّر للتصديق في الضروري وعدمه في مقابله. فإذن لا يلزم من الذهول عن الضروريات كونها نظرية، ولا حاجتها إلى النظريات؛ لأنّ المحتاج إلى النظر هو الذي لا يكون تصديقه لازماً لتصوره.

فإن قيل: لمّا جوزتم الذهول عن العلوم الضرورية، هل تجوّزون حصول اعتقادات مناقضة لها؟

١ـ أي عدم حصول مباديه البديهية.

٢ـ ق: «النتيجة».

قلنا: لا؛ لأنّ المناقض لها مساوٍ لها في الطرفين، لكن حصولها في الذهن علّة للتصديق، وإذا استحال تخلف التصديق عن تصوّر الطرفين، فامتناع حصول ما يناقضها أولى.

لا يقال: كما أنّ أصحاب الحقّ يجب انتهاء تحليل أدلّتهم إلى مقدمات عُلِم صدقها ابتداءً، فكذا أصحاب الشبهات لابدّ وأن ينتهي تحليل أدلّتهم إلى مقدمات أخطأوا فيها ابتداءً لا بسبب خطأ سابق، وإلاّ دار أو تسلسل، فذلك الخطأ المبتدأ لابدّ و أن يقع في العلوم الضرورية، إذ لو لم يقع فيها لاستحال وقوع الخطأ في النظريات لما ثبت أنّ النظريات لازمة للضروريات.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ خطأهم لابدّ و أن يكون واقعاً في القضايا الضرورية، بل في النظرية التي اعتقدوا فيها اعتقاداً خطأً ابتداءً، ثمّ ترتب على ذلك الخطأ سائر أنواع الخطأ.

قوله: التصورات إمّا أن تكفي في حصول هذه الضروريات أو لا.

قلنا: لا تكفي، بل لابدّ من استحضار تصوّر مفردات هذه القضايا الأوّلية، ثمّ متى حصلت تلك التصورات وجب حصول التصديق. وتلك التصورات تستفاد من الحواس، فلا ندعي أنّ حصول هذه القضايا إنّما يكون بواسطة استقراء تلك الأحكام في الجزئيات حتى يرد ما قلتم، بل الحس يفيد حصول صور هذه الماهيات في الذهن، فإذا حصلت ترتب عليها حصول ذلك التصديق.

قوله: لا اعتماد على المحسوسات فلا يعتمد على الأوّليات.

قلنا: نمنع أنّه لا اعتماد على المحسوسات. و زيد المشاهد [1] الآن يُقطع بأنّه المشاهد بالأمس لا بالحس؛ لأنّ المحسوس وجود هذا المشاهَد ولا شكّ فيه،

١ـ ق: «الشاهد».

وأمّا انّه هو الّذي شوهد بالأمس فليس محسوساً، بل معقولاً. فالخطأ[1] فيه لا يكون خطأ في المحسوس. وهو بعينه جواب عن انقلاب الأواني والبحار، فإنّ التجويز ليس تشكيكاً في أمر محسوس، بل في غيره، فلا يكون طعناً في المحسوسات. وتجويز الخطأ في أحكام اليقظة لثبوته في أحكام النوم لا يشككنا في علمنا بوجود أنفسنا وأحوالها من الألم واللذة، ولا فرق أقوى ممّا يجده الإنسان من نفسه.

وشبهة العنادية حاصلها القدح في الأُصول بإبطال جميع أقسامها.

فالجواب عنها ببيان ضعف ما ذكروه في إبطال كلّ تلك الأقسام على ما سيأتي.

و شبهة العندية ساقطة؛ لأنّ الذي يختلف باختلاف الأشخاص هو الأُمور الإضافية.

وأمّا قدم الصانع وحدوث العالم فإنّها أُمور حقيقية، يستحيل أن تختلف باختلاف الأشخاص.

والصفراوي يجد السكر مرّاً لأنّ في فمه مرارة الطعم فإذا خالطها السكر تغير طعمه بسبب ذلك.

١ـ ق: «لأنّ الخطأ».

البحث الثالث
في بقايا أحكام العلم

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في أنّ العلم عرض

هذا الحكم كالضروري؛ لأنّه على جميع تفاسيره موجود في شيء لا كجزء منه. ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه. ولا يعقل قيامه مجرّداً عن ذات تكون عالمة به. غير حالّ في شيء بحيث يكون جوهراً مجرداً، ولا جوهراً مادياً يقارن الأجسام ويلابسها.

أمّا عند القائلين بأنّه عدمي هو التجرد عن المادة [1]، فظاهر أنّ الأُمور العدمية لا تأصّل لها في الوجود فلا تتحقق معقولة فضلاً عن التحقق خارج الذهن إلاّ قائمة بغيرها.

وأمّا من يجعله إضافة [2] فكذلك؛ لأنّ الأُمور الإضافية عدميّة عند جماعة، وقائمة بغيرها قيام العرض بمحلّه عند أُخرى، بل العرضية فيها أتم حيث افتقرت

١ـ انظر الإشكالات الواردة على القول بسلبية العلم وسائر الأقوال وتشييد الحقّ في حقيقة العلم في الأسفار٣: ٢٨٦ـ ٢٨٨.

٢ـ كما ذهب إليه الرازي في المباحث المشرقية١: ٤٥٠. وله أقوال شتى في حقيقة العلم.

إلى أمرين.

وكذا من يجعله صفة حقيقية تلزمها الإضافة.

ومن يجعله صورة قائمة بالعاقل مساوية للمعقول فكذلك، لكن في هذا شكّ عند القدماء[١] وهو أنّ العلم إذا كان صورةً مطابقةً للمعلوم مرتسمةً في العالِم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً و داخلاً في نوعه، و إنّما يشاكل الشيء غيره في طبيعة نوعه لو كان مندرجاً تحت جنسه، فإذا كانت الصورة الخارجية جوهراً و الصورة الذهنية مساوية لها و مندرجة تحت جنسها الذي هو الجوهر كانت جوهراً. فإذن الصورة العقلية جوهر، ولا شيء من الجوهر بعرض، فتلك الصورة ليست عرضاً.

لكن[٢] هذا خطأ، لأنّ جوهرية الجوهر قد عرفت أنّها ليست لأجل كون الشيء موجوداً لا في موضوع، وإلّا لكان الشكّ في وجوده شكاً في جوهريته، وهو محال، بل الجوهرية إنّما كانت لأجل أنّها ماهية متى وُجِدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ولا شكّ أنّ الصورة العقلية كذلك، فإنّها ماهية إذا وُجدت كانت لا في موضوع، وكونها في الحال في موضوع لا ينافي كونها بحالٍ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، كما إذا قلنا: المغناطيس هو الذي يجذب الحَديد عند قربه منه، فهذا يصدق عليه وإن لم يكن جاذباً له في حال «عدمه وجذبه»[٣] له، فكذا هنا.

بقي أنّ يقال: فتكون تلك الصورة حينئذٍ جوهراً وعرضاً معاً في الأعيان فيلتزم ذلك، والمنكر أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً، فأمّا أن يكون باعتبار

١ـانظر هذا الشكّ ومابعده في المباحث المشرقية ١: ٤٥٨ـ٤٥٩.

٢ـمن هنا يبدأ الجواب عن ما قاله القدماء.

٣ـفي المباحث: «عدم وجدانه».

وجوده الذهني عرضاً و باعتبار ماهيته جوهراً فذلك ليس بمنكَر.

بقي شك، وهو أنّ تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئيةٍ فلها وجود في الأعيان، فإذن الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار الوجود العيني.

فنقول: لاشكّ في أنّ تلك الماهية من حيث إنّها موجودة في نفس جزئيةٍ فهي من الموجودات العينيّة، ولكنّا نعني بالوجود العيني أن تكون الماهية قائمة بذاتها بحيث تترتب عليها لوازمها فإنّ السواد إذا كان موجوداً في الأعيان كان من شأنه قبض البصر، و الحرارة العينيّة من شأنها التسخين، و إذا حصلت في النفس لم تترتب عليها هذه اللوازم، فالأوّل هو المسمى بالوجود العيني و الثاني هو المسمى بالوجود الذهني.

واعلم أنّ الحقّ عندنا في هذا الباب أنّ الصورة الذهنية إن قلنا إنّها حكاية و مثال للصورة الجوهرية، لا على أنّها مساوية لها في الطبيعة والجوهرية، وهذه الصورة العقلية يمتنع حصولها في الخارج، فلا يصدق عليها الجوهرية؛ لأنّ الجوهر هو الذي إذا وجد في الخارج ممّا يمكن وجوده فيه يكون غنياً عن الموضوع.

المسألة الثانية: في كيفية تعقل الشيء لذاته[1]

سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والحقّ والدّين ـ قدّس الله روحه ـ عن هذه المسألة فقلت: محققوا الحكماء جعلوا العلم صورة مساوية للمعلوم في العالِم، ومحققوا المتكلمين جعلوه إضافة بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية تلزمها الإضافة؛ وعلى جميع الأقوال يلزم أن لا يكون الشيء عالماً بذاته لاستحالة حصول صورة للشيء مساوية لذاته في ذاته؛ لامتناع اجتماع المثلين وتضاعف الصور إلى

١ـراجع شرح الإشارات٢: ٣٨٢ وما يليها.

ما لا يتناهى، واستحالة إضافة الشيء الواحد إلى نفسه لتوقّف الإضافة على تعدّد ما يضاف إليه، فإنّها لا تعقل إلاّ بين شيئين.

فأجاب: بأنّ العلم إنّما يكون صورة لو غاير العالم المعلوم، أمّا إذا اتحدا فلا، بل يكفي في التعقّل حصول ذلك الشيء في نفسه من غير أن ينتزع العاقل من نفسه صورة أُخرى لذاته في ذاته، والمغايرة الذاتية ليست شرطاً في تحقّق الإضافة، بل يكفي فيها نوعٌ مّا من التغاير، ولا شكّ في أنّ الذات المجرّدة عن اللواحق المادية والغواشي الغريبة نسبتها تصلح العاقليّة والمعقوليّة معاً. فأمكن أن يعقل كلّ مجرّد و تدخل ذاته في هذه الكلية المحصورة وأن يكون معقولاً؛ لأنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولاً، وما صحّ في هذا[1] فإنّ التعقل يجب؛ لأنّا فرضنا الذات خالية عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية. و هذا الكلام على طوله لا يعجبني.

وقد أجاب بعضهم[2] بأنّ العلم أمر إضافي إمّاحقيقياً أو مشهورياً، والذات الواحدة إذا أُخذت باعتبار حقيقتين[3] أمكن عروض الإضافة لها كما تعرض للذاتي. ولا شكّ أنّ العالمية و المعلوميّة وصفان متغايران، فالذات إذا أُخذت موصوفة بأحدهما كانت مغايرة لها إذا أخذت بالثاني، فإذا تغايرت الذات من حيث إنّها عالمة والذات من حيث إنّها معلومة أمكن تحقّق الإضافة بينهما، فصحّ أن يعلم الشيء نفسه عند تباين هاتين الجهتين.

وهذا الكلام في غاية السقوط؛ لأنّ الجهتين اللتين باعتبارهما يصحّ تعلّق[4]

١ـ أي في المجرّد. والعبارة كذا في المخطوطة. وهي إشارة إلى قاعدة معروفة في الحكمة: بانّ المجرّد كلّ ما يمكن لـه بالامكان العام فهو واجب له، إذ لو كان للمجرّد حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم ذلك تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه ولا استعداد إلاّ في المادة.

٢ـ راجع المباحث المشرقية١: ٤٦٢.

٣ـ في حاشية نسخة ج: «صفتين».

٤ـ في حاشية نسخة ج: «تحقق».

الإضافة، لابدّ من تقدمهما بالذات على تحقّق تلك الإضافة لوجوب تقدّم العلة على المعلول، لكن هاتان الجهتان لا يمكن تحققهما إلاّ بعد تحقّق الإضافة التي هي العلم، لأنّ كون الشيء عالماً و معلوماً صفتان متفرعتان على تحقّق العلم، فإنّه مالم يحصل العلم أوّلاً لم يحصل للذات وصف العالمية ولا وصف المعلومية، فيكون هذان الوصفان ـ و هما جهتا العالمية والمعلومية ـ متأخرين بالذات عن ثبوت العلم، لكن العلم قد ثبت أنّه وصف إضافي متأخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما صحّ عروض تلك الإضافة.

والحاصل أنّ الذات من حيث إنّها عالمة و إن غايرت نفسها من حيث إنّها معلومة، لكن هذا التغاير غير كافٍ في هذه الإضافة وغير صالح لعلّيتها؛ لأنّ كونها عالمةً و معلومةً يتوقف على قيام العلم به، وهو موقوف على المغايرة الموقوفة على كون الذات عالمة ومعلومة، فيلزم الدور.

وقد أجاب أفضل المحققين: بأنّ المقتضي للمغايرة هو العلم و ليست المغايرة المقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علّته، ولا يلزم الدور.

وفيه نظر، فإنّ العلم قد عرفت أنّه إضافة أو صفة تلزمها الإضافة، فلا يتحقق إلاّ مع المغايرة بين المضافين، ولو كان المقتضي للمغايرة هو العلم لكان متقدماً عليها تقدّم العلة على المعلول، لكنّه متأخر عنها فيلزم الدور.

ونحن لا ندعي أنّ المغايرة مقتضية للعلم لكنّها شرط في العلم، كما أنّ الأُبوة لا تقتضي التغاير بين الأب والابن لكنّها مشروطة به إذ لا تعقل الأُبوة إلاّ بين اثنين.

ومن جعل العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم يلزمه الإشكال أيضاً، فإنّ الذي حصل للعاقل هنا إن كان غير ذاته فهو باطل لوجهين:

الأوّل: أنّ ذلك الغير لابدّ وأن يكـون مساوياً للمعلوم في تمام مـاهيته فيلزم اجتماع المثلين، ولأنّه لا يكون أحـدهما بأن يكون معقولاً والآخر بأن يكـون عاقلاً أولى من العكس.

الثاني: إمّا أن يعلم العـالم كون الصورة مسـاوية لذاتـه فيكون علمه بـذاته حاصلاً قبل حصول هذه الصورة أو لا يعلم ذلك فلا يكون عالماً بذاته، وإن كان عين ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه.

وقد أجاب الشيخ الرئيس بوجهين:

الأوّل: معنـى التعقّـل هـو حصـــول مـاهيــة مجرّدة لشيء وحضـورهــا عنده،[1] وهذا أعم من كونها حاضرة عند شيء مغاير لها أو نفسها، فإنّ الكونَ عند الشيء أعمّ من القسمين، وعلى هذا التقدير لا يفتقر العلم إلى المغايرة.

الثاني: لو سلّمنا المغايرة، لكـن تشخّص كلّ شخص زائد على ماهيّته، فإنّ لكلّ شخـص حقيقة و شخصيـة وتلك الشخصيـة زائدة أبداً على تلك الماهيّـة، وإلاّ لاتحدتا في التعقل. ثمّ إن كانت تلك الحقيقـة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلـك الشخص، وإلاّ وقعت الكَثْرة فيـه، ولاشكّ أنّ تلك الحقيقة متغايرة للمجموع الحاصـل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية. وإذا تحقّق هذا القدر من التغـاير كفى في حصول الإضافة والصورة المسـاوية، فتكون لتلك الحقيقة مـن حيث هي هي إضـافة العـالمية إلى ذلك المجمـوع، ولذلـك المجموع إضـافـة المعلـومية إلى تلك الحقيقـة. وبهذا الاعتبـار صـحّ منّـا أن نقـول: ذاتي وذاتك.

لا يقال: وجـود الشيء متقدّم بـالذات على إضـافته إلى غيره، فإذن إضـافة

١ـ راجع المباحثات: ٢٦٦ـ٢٦٧؛ السادس من ثامنة إلهيات الشفاء.

حقيقة الشخص وماهيته إلى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص، لكن وجوده بعد شخصيته، فإذن تلك الحقيقة لا تضاف إلى ذلك الشخص، إلاّ بعد تشخُّصها، فإذن المتشخص هو المضاف إلى الشخص، فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة.

لأنّا نقول: مسلّم أنّ الحقيقة لا تضاف إلى غيرها إلاّ بعد الوجود، لكن لا نسلّم أنّ الوجود بعد التشخص بل التشخص بعد الوجود، فإذن التشخص نعتٌ لذلك الشيء، ووجود النعت متأخر عن وجود المنعوت.

وللسائل أن يقول: الشيء إنّما يكون موجوداً إذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته، ويكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة عقلية أو حسّية، وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً، فالتشخص مقدّم على الوجود.

وقولكم: «التشخص وصف فيتأخر وجوده عن وجود الموصوف» باطل بالوجود، فإنّه وصف ثبوتي وهو زائد على الماهية، فإن كان ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأوّل، وذلك يستلزم التسلسل. وإن لم يشترط في عروضه للماهية ثبوتها بطل قولكم: ثبوت الموصوف متقدّم على ثبوت الصفة.

وأُجيب: بأنّ الشيء يجب أن يكون متميزاً عن غيره حتى يكون موجوداً، لكن لا على أنّه يصير متميزاً ثمّ يصير موجوداً؛ لأنّ التميّز لا يكون إلاّ بعد الوجود، وإلاّ فيكون قبل الوجود تميّز فتكون الأشياء المعدومة بعضها متميزاً عن البعض فتكون موجودة، هذا خلف.[1] ولكن على أنّه يصير موجوداً أوّلاً أوليّة بالذات لا بالزمان ثمّ يصير متميزاً. أو نقول: الوجود و التميّز كلاهما معاً بالذات

١ـأي أن يكون المعدوم موجوداً.

لا مزيّة لأحدهما على الآخر في التقدّم الذاتي، وحينئذٍ يتم الكلام؛ لأنّه و إن كان التشخص مقارناً للوجود، لكن تعرض للحقيقة الموجودة إضافة إلى ذلك الشخص، فلا يكون للشخصية تقدّم و اعتبار في صحة انضياف الحقيقة الموجودة إلى ذلك الشخص، فلا يلزم عروض الإضافة باعتبار واحد لذات واحدة.[١]

والاعتراض[٢]: انّ الكون عند الشيء والحصول حالة إضافية، وهي لا تعقل إلاّ بين شيئين متغايرين، ولا يلزم من كون أحد القيدين أعمّ من الآخر في اللفظ والعقد صحّة وجود ذلك العام بدون ذلك الخاص في نفس الأمر، فإنّ قائلاً لو قال: المحركية المطلقة أعمّ من المحركية للغير و لنفسه، فيلزم صحّة كون الشيء محركاً لذاته. وكذا قولنا في شيء إنّه علّة لشيء أو موجِد لشيء أعمّ من قولنا إنّه موجِد أو علة لشيء آخر غيره، و مع ذلك لا يصحّ أن يكون الشيء علّة لنفسه، ولا موجِداً لها.

وعن الثاني: أنّ هذا القدر جيّد في كون ذلك المجموع عالماً بكلّ واحد من جزئَيْه، ولكنّه حينئذٍ لا يكون عالماً بنفسه بل بكلّ واحد من جزئَيْه، فأمّا في كونه عالماً بنفسه فالإشكال باقٍ.

والوجه في الجواب أن نقول: لا شكّ في أن كون الشيء عالماً و معلوماً بالفعل متوقف على حصول العلم بالفعل، لكن نقول الذات من حيث إنّها صالحة لأن تكون عالمة مغايرة للذات من حيث إنّها صالحة لأن تكون معلومة، وهذا لا يتوقف على ثبوت العلم، بل على تصوّره.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٦٢ـ ٤٦٣.

٢ـ الاعتراض على الوجه الأوّل من جواب الشيخ.

المسألة الثالثة: في معنى كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً [١]

لمّا سمع الظاهريون من الحكماء هذا الكلام استحسنوه، و ظنوا أنّ العاقل لابدّ وأن يتحد بالمعقول سواء عَقِل ذاته أو عقل غيره. ولمّا بحث المدقّقون عن هذا وعرفوا فساد الاتحاد حملوه على صورة خاصة، وهي أنّ العاقل لذاته تَجتمع هذه الأوصاف الثلاثة فيه ويكون كونه عاقلاً و عقلاً ومعقولاً شيئاً واحداً. وهؤلاء إن عنوا بذلك أنّ الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية، فهو حقّ. وإن عنوا أنّ وصف العاقلية ووصف المعقولية واحد فباطل؛ لأنّ الوصفين متغايران، لأنّهما لو اتحدا لاتحدا في التصوّر. ولو كان أحدهما جزءاً من الآخر لاستحال تصوّر ما فرض كلاً بدون ما فرض جزءاً، لكن التالي باطل، لأنّه يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً ونغفل عن كونه عاقلاً فلا نحكم به، وكذا يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه عاقلاً و إن لم نحكم بكونه معقولاً، فليس أحدهما هو الآخر ولا جزءاً منه.

وأمّا أنّهما هل هما ثبوتيان [٢] أم لا؟ ففيه بحث تقدّم.

لا يقال: لا يمكننا أن نتصور كون الشيء عاقلاً لذاته و نحكم به إلاّ إذا عقلنا كونه معقولاً لذاته و نحكم به، وكذا بالعكس؛ فعلمنا اتّحاد العاقلية والمعقولية هاهنا.

لأنّا نقول: العاقليّة حقيقة و المعقولية حقيقة، فلو كان المرجع باحديهما إلى الأُخرى لكان متى ثبتت إحداهما ثبتت الأُخرى، فكان لا يثبت في الشيء كونه عاقلاً إلاّ إذا ثبت كونه معقولاً وبالعكس، كما أنّه لما كان المرجع بالإنسان والبشر

١ـ راجع التحصيل: ٥٧٣؛ النمط الثالث من الاشارات؛ الأسفار ٣: ٤٤٧ ـ ٤٦١.

٢ـ كما ذهب إليه الرازي و صرّح به في المباحث المشرقية ١: ٤٥٩.

إلى ماهية واحدة حتى كانا إسمين لمسمّى و احد، لا جرم متى ثبت المفهوم من أحدهما ثبت المفهوم من الآخر، ولما كان الإنسان متقوّماً بالحيوان استحال أن نعقل ماهية الإنسان إلاّ إذا عقلنا ماهية الحيوان أوّلاً. ولما ثبت تغاير الصفتين أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن ماهية المعقولية، و كذلك بالعكس، و إذا ثبت تغايرهما عندما يكون العاقل والمعقول واحداً، وجب تغايرهما عندما يكون العاقل والمعقول متعدداً؛ لأنّ الصفتين إذا ثبت تغايرهما في موضع ثبت تغايرهما في كلّ المواضع، كالسواد لما خالف الحركة في الماهية، كانت تلك المخالفة[1] حاصلة في كلّ المواضع.

وقوله: «إنّه يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلاّ إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته»، فنقول: هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين، فإنّ العلم بالأُبوة ملازم للعلم بالبنوّة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما، فإنّا لو فرضنا كون الشيء محركاً لذاته فالعلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازمان مع أنّه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية. فظهر أنّ كون الشيء عاقلاً مغاير لكونه معقولاً.

نعم الذات التي عرضت لها العاقليّة هي بعينها الذات التي عرضت لها المعقولية، و أمّا كونه عقلاً يغاير كونه معقولاً وكونه عاقلاً فهو أظهر، لأنّا قد نعرف من الشيء أنّه عاقل لذاته و معقول لذاته و إن كنّا نشكّ أنّ ذاته هل هو ذلك التعقل أو مغاير له؟ وهو يدل على المغايرة. ولأنّ التعقل حالة إضافية وهو يوجب مغايرتها للذات، بل لما اعتقد القوم أنّ التعقل هو الحضور ثمّ عرفوا أنّه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أُخرى زعموا أنّ وجود تلك الذات هو التعقّل، و ليس كذلك، لما بيّنا أنّ التعقل حالة إضافية فوجب الحكم بأنّ العاقلية

١ـ ق: بزيادة «الحركة» قبل «المخالفة».

صفة مغايرة للذات العاقلة. بل نجعل هذا مبدأ برهان أقوى.

فنقول: إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته، وإلاّ لكانت حقيقة الإدراك هي حقيقة ذاته و بالعكس، فكان لا يثبت أحدهما إلاّ إذا ثبت الآخر، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله. فإدراك الشيء لذاته زائد على ذاته، وذلك الزائد يستحيل أن تكون صورة مطابقة لذاتها للبرهان المشهور، فهو أمر غير مطابق لذاته زائد على ذاته، و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته إنّما صارت معلومة لأجل تلك النسبة، فالعلم هو تلك النسبة، وإن لم تكن له نسبة و تلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية، لم يصر ذلك الشيء معلوماً أصلاً؛ لأنّ حقيقته غير حاضرة، ولا نسبة للذهن إليه، فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه، فاستحال أن يصير معلوماً. [١]

وفيه نظر، فإنّ وصف العاقلية ووصف المعقولية لذات العاقل واحد بالذات وإن غايره بالاعتبار فانّ كون الذات عاقلة لنفسها هو بعينه في الحقيقة كونها معقولة لنفسها، وهنا لا يمكن أن نحكم على الشيء بكونه عاقلاً لذاته ونغفل عن كونه معقولاً لذاته ولا بالعكس وكلما ثبتت إحداهما ثبتت الأُخرى، ولا يثبت للشيء كونه عاقلاً لذاته إلاّ إذا ثبت كونه معقولاً لذاته و بالعكس. فبطل استدلاله على التغاير، وعدم التقويم بإمكان الانفكاك. واستدلاله على تغايرهما عند تعدد الذات بتغايرهما عند وحدتها لو عكسه لكان أجود هنا [٢] و إن كان ما ذكره أولى [٣]، لكنّه لا نسلم له، إذ لم يظهر التغاير مع وحدة الذات حتى يستدل به على التغاير مع الكثرة. نعم لما ثبت التغاير مع الكثرة ثبت مع الوحدة، لأنّ

١ـانتهى كلام الرازي من المصدر السابق، و قد ردّه المصنّف.

٢ـأي اثبات التغاير بين العاقلية والمعقولية عند تعدد الذات أسهل من اثباته عند وحدة الموصوف.

٣ـوجه الأولوية: انّه متى ثبت التغاير مع وحدة الذات، ثبت مع تعدد الذات بالأولوية؛ لتغاير الموضوع في صورة التعدد، مضافاً إلى التغاير الموجود في الصورتين.

مفهوم الصفتين إذا تغاير في موضع تغاير في كلّ موضع.

وسألت شيخنا أفضل المحقّقين ـ قدّس الله روحه الزكية ـ عن مفهوم كون الشيء عقلاً وعاقلاً و معقولاً.

فأجاب: بأنّ معنى كونه عقلاً ليس هو المراد من التعقل، بل المراد هنا التجرد، فمعنى كون الباري تعالى عقلاً أنّه مجرّد الذات عن المادة وعلائقها والغواشي اللاحقة بسببها؛ وكونه عاقلاً كون الأشياء المعقولة حاضرة عنده، لا بمعنى حلولها فيه بل ولا صورتها، بل حصولها منه هو حضورها عنده؛ و كونه عاقلاً لذاته حصول ذاته لذاته لا لغيره، فإنّه غير قائم لغيره البتة؛ وكونه معقولاً لذاته حضوره عند ذاته.

المسألة الرابعة: في سبب حصول الأوّليات[1]

لا شكّ في أنّ النفس الإنسانية في مبدأ فطرتها كانت خالية عن جميع العلوم الضرورية والكسبية، و نسبتها إليها في مبدأ الفطرة كنسبة الهيولى إلى الصور المقبولة لها قبولاً بعيداً، كما لو كانت في صورة و قبلت صورة غيرها. ولا شكّ في

١ـراجع شرح الإشارات١: ٢١٤؛ المعتبر ١: ٤٥؛ المباحث المشرقية١: ٤٦٥ـ٤٦٧.

والأوليات من القضايا على قسمين: ١ـ حملية ٢ـ شرطية؛ ففي الحملية يكفي تصور الموضوع والمحمول و النسبة الحكمية في تصديقها، مثل: الكلّ أعظم من جزئه؛ وفي الشرطية يكفي تصور المقدّم والتالي والنسبة الحكمية في الاذعان بها، مثل: العدد إمّا زوج و إمّا فرد. وعرفها ابن سينا في شرح الإشارات بقوله: «هي القضايا الّتي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه» وفي النجاة: « هي قضايا و مقدّمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلاّ ذواتها» منطق النجاة: ٦٤ .وعرفه الجرجاني بقوله: «الأوَّليُّ هو الذي بعد توجه العقل إليه لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة أو نحو ذلك...» التعريفات: ٥٨.

أنّها قابلـة للعلوم، لأنّها جـوهر مجرّد فـلا مانع لـه عن التعقل، إذ المانـع هو المادة وعلائقها، وإذا كـانت مستعدة للانتقاش بصور الموجـودات وجب فيضانها عن المبدأ العـام الفيض الذي لا يمنـع مستعداً عن إفـاضة مـا استعد له، بـل يفيضه عليه من غير مخصص لإفاضته بوقت دون وقت لأمر يعود إليه.

نعم قـد يقصر الاستعداد لفقـد شرط أو حضور مـانع فـلا يجب الإفاضـة حينئذٍ، لكن لمّا وجـدنا نفوس الأطفـال غير منقّشة بالعلـوم عرفنا أنّ هنـاك شرطاً مفقوداً أو مانعاً موجوداً، وأنّ ذلك الاستعـداد المستلزم لوجود ما يحصل له لم يكن تاماً في أوّل الأمر، ولا كافياً في حصـول المستعد له، فلم يكن الاستعداد المصاحب لها في مبدأ الفطرة كافياً في فيضان المتعقلات عليها من مبادئها.

فإذن لابـدّ من زيادة استعـداد لها حتى تحصل لها تلك الصـور . وأنّ تلك الزيادة حادثـة فلابدّ لها من سبب حادث، وليس ذلك إلاّ الإحسـاس بالجزئيات فتتنبّه النفس بـواسطته للمشاركـات والمباينات الـواقعة بين تلك المحسـوسات، فتنتقش النفس بالصور الكلية المجـرّدة عن عوارض المادة ولواحقها، والشعور بما لها من الـذاتيـات والعرضيـات الـلازمـة أو المفارقـة، فـالنفس تنتفع بـالحس في اكتسابها للتصورات من هـذا الوجه، ثمّ إذا حصلت التصورات التـامة في النفس وقع للبعـض نسبـة إلى البعض الآخـر بـالمحمـوليـة والموضـوعيـة، فما كـان مـن المحمولات محمولاً على مـوضوع معيَّن لذاته لا بتـوسط ثالث حكم العقل جـزماً بثبـوته لـه من غير توقّـف على شعوره بمتـوسط بينهما، إذ لـو توقف حكـم العقل بـذلك الثبوت على ثـالث متـوسط بينهما لم يكن حكم العقـل مطابقـاً لما في نفس الأمـر لأنّـه في نفس الأمــر لا متــوسـط بينهما، فـلا يكــون حكـم العقـل في ذلك[1] صادقاً.

١ـ ق: «فيه إلاّ» بدل «في ذلك».

ولأنّا نقل الكلام إلى ذلك المتوسط فإن كان لمتوسط آخر تسلسل، ومعه يحصل المقصود، لأنّ تلك الأشياء المتلاصقة لابدّ وأن يكون فيها ما يكون ثبوته لما يلاصقه لذاته، وإلاّ لم يكن ملاصقاً.

والحاصل أنّ اعتبار الواسطة في كلّ لزوم يرفع اللزوم و الواسطة. فإذن يكون ثبوت المحمول لذلك الموضوع في الوجودين الخارجي والذهني أوليّاً فتسمى مثل هذه القضية أوّليّة، كما يحكم على كلّ ماهيتين مختلفتين بالمغايرة بينهما وأنّ إحديهما ليست هي الأُخرى، وكما إذا عقلنا الكلّ والجزء والأعظمية، فإنّ مجرّد تصوراتها يقتضي جزم الذهن بالنسبة الثبوتية بينها فهذه القضايا تسمى أوّليةً؛ لأنّ ثبوت محمولاتها لموضوعاتها أوّل.

وأمّا ما يكون ثبوته لأجل متوسط، فإنّ ثبوته لذلك الموضوع لا يكون أوّلاً، بل ثانياً، لثبوت ذلك المتوسط وتالياً له. وكذا ما حكم العقل بثبوته للموضوع لأجل متوسط لم يكن حكم العقل لذلك الثبوت أوّلاً بل ثانياً؛ لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع. وذلك المتوسط قد يكون هو البصر كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، أو اللمس كالحكم بأنّ النار حارّة، أو السمع كالمتواترات [١]، أو الوجدان كالوجدانيات [٢]، أو النظر كالنظريات.

وأمّا ما يقال غير ذلك من أنّ الأوّلي ما يستحيل المنازعة فيه، وأنّ الإنسان

١ـ المتواترات: قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل به الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كعلمنا بوجود البلدان النائية.

٢ـ الوجدانيات: قسم من المشاهَدات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهري أو الباطني فالحكم بانّ الشمس مضيئة، أو النار حارّة، حكم من العقل بواسطة الحسّ الظاهري. والحكم بانّ لنا ألماً، ولذّةً، وجوعاً، وعطشاً حكم من العقل بواسطة الحس الباطني، وهذا هو المسمّى بالوجدانيات في علم النفس. راجع الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١؛ الجوهر النضيد: ٢٠٠.

يجب أن يفرض نفسه خاليةً من جميع العادات والديانات، ثمّ تعرض على نفسه تلك القضية، فإن وجدها مبادرة إلى التصديق بها فهي القضية الأوّلية، و إلاّ فلا. وكلّ ذلك يجري مجرى الرسوم في تعريف الأوّلي. وأمّا التعريف بالحدّ فما تقدّم.

هذا على رأي الحكماء، وأمّا على رأي المتكلّمين، فإنّ العلوم الضرورية مستندة إلى الله تعالى، يفعل فينا ما تقتضيه الحكمة، و تتضمن المصلحة الراجعة إلينا، ولا استبعاد عندي في استناد سبب التخصيص إلى الإحساس.

المسألة الخامسة: في عمل القوة العقلية في الوحدة و الكثرة[1]

إعلم أنّ الماهيات العينية أو الذهنية قد تكون بسائط، وقد تكون مركّبات، وأيضاً لا تنفك عن لواحق تلحقها و عوارض تعرض لها في الوجودين معاً أو في أحدهما، و قد وهب الله تعالى للإنسان قوّة مميّزة بين الأشياء يفرز بها بعض الذاتيات عن البعض، والذاتيات عن العرضيات، والعرضيات بعضها عن البعض، فيمكنها توحيد الكثير وتكثير الواحد.

أمّا الأوّل فباعتبارين:

الأوّل: التحليل بأن تحذف عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وعوارضها الموجبة لتكثرها بالعدد، فتبقى الحقيقة النوعية ماهية واحدة وحقيقة متحدة، كما يحذف عن زيد وعمرو وبكر جميع المشخصات والأسباب الموجبة لكثرتها، فتبقى الحقيقة الإنسانية المجرّدة واحدة بالعدد.

١ـ راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس (النفس) من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٤٦٨؛ وانظر البحث عن هذا العمل للعقل وعمليات أُخرى له في كتاب نظرية المعرفة للعلاّمة السبحاني: ١٤١ـ ١٥٤.

الثاني: بالتركيب وذلك أنّها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يفرق[1] الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقة النوع المتحدة اتحاداً طبيعياً لا صناعياً. وكذا بضم العوارض و المشخصات المتغايرة إلى الطبيعة النوعية حتى تتحصل الأشخاص.

وأمّا الثاني: وهو قوتها على تكثير الواحد أن تميز ذاتيّ الماهية المركّبة عن عرضيتها وجنسها عن فصلها. وتميّز ذاتيات الذاتيات بعضها عن البعض كأجناس الأجناس وفصول الفصول وأجناس الفصول و فصول الأجناس بالغة ما بلغت. و تميّز اللازم عن المفارق و القريب عن البعيد والبسيط عن المركب وسريع المفارقة عن بطئه و سهلها عن عسرها والغريب عن الملائم. والشخص الواحد يكون في الحسّ واحداً، وفي العقل أُموراً كثيرة، بسبب ما فصلها العقل وميّزها و قسّمها بالذاتيات والعرضيات، إلى آخر التقسيمات الممكنة بحسب المركبات الخارجية والذهنية، فلهذا يكون إدراك العقل أتمّ الإدراكات كأنّه يدخل في الماهية و يتغلغل في الحقيقة و يستنتج منها نتيجةً مطابقة لها من جميع الوجوه.

فأمّا الإدراكات الحسية فإنّها لا تنفك عن جهلٍ مّا؛ لأنّ الحس لا يدرك إلاّ ظاهر الشيء وبعض عوارضه المحسوسة دون ماهيته، وحقيقة باطنه فإنّه لا ينالها البتة، ولا خبر له بها.

المسألة السادسة: في حصر الأوّليات[2]

قد عرفت أنّ أوّل الأوائل قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذه القضية لا يمكن قيام البرهان عليها، لأنّ الدليل على الشيء هو الذي

١ـكذا في المخطوطة، وفي عبارات الرازي: «يقترن» ولعلّه الصحيح.

٢ـراجع المباحث المشرقية١: ٤٦٨.

يستدل بثبوته على ثبوت شيء آخر وبنفيه على انتفائه، فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الثبوت والانتفاء، وبتقدير خُلُوه عنهما تنتفي دلا لته على ذلك المدلول، فلابدّ و أن يعتقد في ذلك الدليل أنّه لا يجوز خلوّه عن الدلالة وعدمها ولا اتصافه بهما، لكن ذلك لا يتمّ إلاّ بعد ثبوت هذه القضية، وما كان كذلك لا يمكن إثباته و إلاّ لزم الدور.

وأيضاً الدليل الذي يدلّ على أنّهما لا يجتمعان فيه لابدّ وأن يعرف منه أوّلاً أنّه لا يجتمع فيه كونه دليلاً على ذلك المطلوب وكونه لا دليل عليه، إذ لو جاز ذلك و احتمل، لم تكن إقامة الدلالة على استحالة الاجتماع مانعةً من استحالة[1] الاجتماع؛ لاحتمال أن يكون الدليل دالاً على استحالة اجتماعهما، ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود، وإذا كانت دلالة الدليل على إثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها، فلو بيّنا ثبوتها بقضية[2]، لزم الدور. فثبت أنّ هذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها.

والأجود عندي أن يقال: إنّما بطلت بالبرهان ما تجهل نسبة ثبوت محموله إلى موضوعه، لكن هذه القضية من أجلى البديهيات فلا يمكن إقامة البرهان عليها؛ لأنّ البرهان وسط يفيد النسبة الّتي بين الطرفين عند الذهن، أو عند الذهن و في نفس الأمر، وهذه النسبة حاصلة في مبدأ الفطرة فلا يمكن إسنادها إلى غير نفسها، و إلاّ لزم جعل ما ليس بعلّة علة.

وأمّا سائر التصديقات البديهية فقد عرفت فيما مرّ فرعيتها على هذه القضية، فإنّ العلم بأنّ «الموجود لا يخلو عن الوجوب والإمكان» علم بأنّ الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته له، أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته له، وهذا

١ـكذا في المخطوطة، وفي عبارات الرازي: «من لا استحالة».

٢ـفي عبارات الرازي: «بهذه القضية».

هو العلم الأوّل، لكنّ قُيّد بقيد خاص. وكذا العلم بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء» متفرع على العلم بأنّ زيادة الكلّ على الجزء إذا لم تكن معدومة فهي موجودة؛ لامتناع ارتفاع الطرفين، و إذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما أعظم، إذ لا يفهم من الأعظم إلاّ ذلك. وكذا قولنا: «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» مبنيّة على تلك المقدمة؛ لأنّ المساوية لشيء واحد طبيعتها كلّها تلك الطبيعة، وإذا كانت طبيعتها واحدة استحال أن تكون طبائعها مختلفة؛ لامتناع اجتماع النقيضين. وكذا قولنا: «الجسم الواحد لا يكون في مكانين» وإلاّ لم يميّز حاله عن حال الشخصين الحاصلين في مكانين، فيكون وجود الثاني كعدمِه فيجتمع فيه النقيضان.[1]

فالقضيتان الأوّليان رجعتا إلى قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان، والأُخريان رجعتا إلى أنّهما لا يرتفعان، فهذه القضية هي أوّل الأوائل.

فالمُنازع فيها لا يمكن أن يبرهن له عليها، بل إن نازعَ لخفاء تصوّر أجزائها كُشف له عنها. وإن نازع عناداً عرّفت بالضرب والإحراق؛ ليفرق بين وجود الألم وعدمه. وإن نازع لتعادل الأدلّة المنتجة للنتائج المتناقضة أوضح له حلّ شكوكه.

فإن قالوا: لا نجزم بنفي هذه الحقائق بل نشكّ فيها، لأنّ[2] جزمنا بثبوت هذه الحقائق، لأنّا نجد من أنفسنا الجزم بالألم واللذة والإحساس بالمحسوسات. ثمّ إنّا قد نجد من أنفسنا الجزم بأمثال هذه الأشياء، مع أنّا نعلم في وقت آخر أنّ ذلك الجزم كان باطلاً، فلا جرم ارتفع أماننا عن شهادة الحس والبديهة.

وبيانه: أنّ الطريق إلى معرفة الأشياء: إمّا التخيل أو الحسّ أو العقل، ولا شيء من الثلاثة بموثوق به.

١ـ أي الوجود والعدم.

٢ـ في عبارات الرازي: «لأنّا».

أمّا التخيّل، فكما في حقّ النائم يجزم بما يراه في النوم و يظهر له بطلانه في اليقظة، فجاز أن يكون لنا حالة ثالثة يظهر لنا بطلان ما نراه في اليقظة.

وأمّا الحس، فكذبه ظاهر كما تقدّم. والمبرسم والمجنون يشاهدون صوراً، وكذا أصحاب النفوس الزكية يتخيلون صوراً، والقطرة خطّاً [١]، وغير ذلك ممّا تقدّم ذكره، فجاز في جميع ما نحس به أن يكون كذلك.

وأمّا العقل، فالبديهيات لا وثوق بها لاشتباهها كثيراً بالوهميات [٢]. وقد يظهر لبعض الناس الفرق بعد النظر الدقيق، وبعضهم يعجز عن الفرق بينهما. وإذا كانت البديهيات غير موثوق بها فالنظريات أولى بها.

فإن أجاب أحد عن هذه الشكوك فهو إمّا غالط أو مغالط؛ لأنّ تلك الأجوبة علوم كسبية مبنيّة على الضرورية فيلزم الدور.

والجواب: قد جزمتم بثبوت هذه الأشياء، لكن قلتم هنا ما يعارضها فنحن نشتغل بالجواب عنها ولا دور؛ لأنّا لا نطلب حجّة على إثبات هذه الضروريات، فإنّ الجزم بها حاصل لذاته، وإنّما نحاول بالنظر حلّ الشكوك الرافعة لذلك الجزم، فلا يلزمنا إثبات الأوّلي بالنظري حتى يدور.

المسألة السابعة: في قوة النفس الواحدة على التعقلات [٣]

إعلم أنّ النفس الواحدة بسيطة وتقوى على تعقلات غير متناهية، وقد اختلف الناس في إمكان صدور المعلولات الكثيرة عن العلّة الواحدة بالشخص،

١ـ إنّ القطرة النازلة من السماء تتراءى كأنّها خطٌّ ممتد، مع أنّها ليست إلاّ نقطة. وقد ذكر القاضي الإيجي كثيراً من الأمثلة التي يغلط فيها الحس، راجع المواقف: ١٥.

٢ـ ق: «في الوهميات».

٣ـ راجع المباحث المشرقية: ١: ٤٧٢ـ ٤٧٣.

فأثبته قوم ولا نـزاع معهم؛ ونفاه آخرون، وهؤلاء يجب عليهم دفـع هذا الإشكال. وله وجهان:

أحدهما: أجاب بـه أفضل المحققين حين سألتـه عن هذا الموضـع وهو أنّ النفس في تعقّلهـا لا تفعل شيئاً في الحقيقـة، وإنّما هي جـوهر قـابل لما يفيض الله تعالى عليها من العلوم، وسبب التخصيص ما تقدّم من اختصاص الاستعدادات المختلفة.

الثاني:انّ كثرة الأفعال قد تكـون لاختلاف القوابل أو لاختلاف الآلات أو للترتب بين الآثار، فيصدر البعض بسبب[1] البعض. والقابل هنا النفس الناطقة، وهي جوهـر بسيط، ولو كانت مـركّبة عن مقومـات كثيرة لم تبلغ في الكثرة إلى أن تساوي كثرة أفاعيلها التي لا تتناهى، فلا يمكن أن يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القـابل التي هـي ذات النفس، ولا يمكن أن يكـون ذلك بـواسطة الترتيـب، فإنّ تصور السواد ليس بواسطة تصوّر البيـاض و بالعكس. وكذلك باقي التصورات وكثير من التصديقات.

فلم يبق إلاّ سبـب اختلاف الآلات؛ فإنّ المحسـوسات المختلفـة اللاتي[2] تعدّ النفس للانتقـاش بتلك الصور الكلية المجرّدة، والإحساسـات الجزئية تتكثر بحسب اختلاف حركـات البدن، ثمّ بعد حصول تلك التصـورات والتصديقات البديهية يمزج بعضها مع بعض و تتولـد من هناك تصوّرات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها. فحصول التصوّرات والتصديقـات البديهية المتكثرة بحسب اختلاف الآلات، وحصـول التصـوّرات والتصـديقات المكتسبـة بحسـب امتـزاج بعض البديهيـات بالبعض، ولا محالـة تكون مترتبة تـرتيباً طبيعيـاً يكون كلّ متقـدّم منها

١ـج: «بواسطة».

٢ـكذا في المخطوطة، وفي عبارات الرازي: «آلات».

سبباً للمتأخر.

ثمّ[١] الاستعدادات قد تختلف بالشدّة والضعف والكثرة والقلّة، وحصول الآلات وعدمها، وسهولة الانتقال وعسره، و إرشاد المعلم و عدمه، وقد يفقد شخص بعض الحواس فيفقد بواسطته العلم المتعلّق بتلك الآلة، ولهذا قال المعلم الأوّل: من فقد حساً فقد فَقَد علماً يؤدي إليه ذلك الحس. ولا يجب في تحصيل النظريات وجود المعلّم، وإلاّ تسلسل. ولأنّ من مارس علماً مدّة مديدة فإنّه لابدّ وأن ينال منه شيئاً، وقد خلق الله تعالى الأذهان متفاوتة في الذكاء والبلادة والتوسط بينهما.

ولمّا كان الإحساس بالجزئيات سبباً لاستعداد قبول تصوّر الكليات، وحصول التصورات سبب لحكم الذهن بينها بالثبوت أو السلب، فإذا وقع للذهن التفات إلى تصوّر محمول بسبب إحساسه بجزئياته عند استحضار تصوّر موضوعه ترتّب عليه الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ـ إذا كان تصوّر الطرفين كافياً في الحكم ـ[٢] سواء حصل مرشد ومعلّم أو لا، وهذا هو الحدس.[٣]

١ـ من هنا يبدأ العلاّمة في بيان حقيقة الحدس واثبات القوّة القُدسيّة.

راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء؛ طبيعيات النجاة: ١٦٦ـ١٦٨؛ المباحث المشرقية١: ٤٧٣ـ ٤٧٤.

٢ـ ما بين الشارحتين غير موجود في كتاب الرازي.

٣ـ للحدس تعاريف أخرى نذكر بعضها. قال ابن سينا: «الحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ الأوسط» طبيعيات النجاة: ١٦٧.

وقال: «وأعلم انّ التعلّم سواء حصل من غير المتعلّم، فانّه يتفاوت فيه، فانّ من المتعلّمين من يكون أقرب إلى التصوّر، لانّ استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك الإنسان فيما بينه و بين نفسه سمّى هذا الاستعداد القوي حدساً» الفصل السادس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء.

قال الجرجاني: «الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر و هو أدنى مراتب الكشف» التعريفات: ١١٢.

وعرفه النيسابوري (من أعلام القرن السادس) بانّه: «ظنّ تضعف أمارته» الحدود: ٩٥.

وهـو يختلف كثـرة و قلـة بـاختلاف الأذهـان ذكـاء وبـلادة، ويتفـاوت بحسب تفاوتهم، حتـى أنّ الإنسان ربّما أكبّ طول عمـره على تعلم مسألة و يمنـع منها، وبعضهم ربّما التفت بذهنه الصائب أدنى التفـات فأصاب مطلوبه.و لما تفاوتت الـدرجـات لم يبعـد وجود نفـس بـالغـة أقصى مـراتب الكمال في القـوّة وسرعـة الاستعداد لإدراك الحقـائق حتى كأنّـه يحيط علماً بحقائق الأشيـاء من غير طلب وشـوق، بل ينساق ذهنـه إلى النتـائج حتى يحيط بغـايات الكمالات الإنسيـة[1]. وتخالف هذه النفس باقي النفوس كمّاً وكيفاً.

أمّا الكم فلكثرة استحضارها للحدود الوسطى.

وأمّا الكيف فلسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

وتخالف باقي النفوس بوجـه آخر، وهو تقع على الحدّ الأوسط من غير تقدّم تعيين المطلوب، بخلاف باقي النفوس فإنّها تعين المطلوب أوّلاً ثمّ تطلب المبادئ الملائمة لـه، ثمّ تـرتّب هذه المبـادئ ترتّباً صحيحـاً ملائماً، ولا يعـرض الغلط في الأوّل؛ لأنّ الانسبـاق إلى النتيجة طبيعـي.أمّا في الثـاني فلما كان فكـريـاً أمكن أن يعرض فيه الغلط لأنّه كالتكلّفي.

واعلم[2]أنّه لا يشترط في العلم بالشيء وجود الفكر، خلافاً لمن توهـم حاجة النفس في علومها إلى الفكـر، ومنع من علمها بعد مفارقة البـدن لفساد آلة الفكر الذي هو شرط. وهو غلط لأنّ المعارف العقلية لـو توقفت على الفكر ـ إمّا توقّف المسبب على السبب، أو المشروط على الشرط ــ لكانت المعـارف مقارنة لـلأفكار، لكن التالي باطل، فإنّ الإنســان حالة فكره يكون طالباً للنتيجـة، فلابدّ وأن يكون

١ـوتسمّى هذه القوة بــ«القوة القدسية» وقال ابن سينا: «وهذا ضرب من النبـوة، بل أعلى قوى النبوة والأُولى أن تسمّى هذه القوّة قوّة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية» راجع نفس المصادر.

٢ـراجع المباحث المشرقية١: ٤٧٥ـ ٤٧٦.

حينئذٍ فاقداً لها، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل، فلا تكون المعـرفة حاصلة حالة الفكر ولا مقارنة له، فالمقدّم مثله.

وأمّا بيان الشرطيـة: فلأنّ المعرفة إذا كـانت محتاجة إلى الفكر فـإمّا أن تكون محتاجـة إلى وجوده أو عدمه، فـإن كان الأوّل وجب اقترانهما في الوجـود، وإن كان الثاني لم يكن عدمه منافياً لوجوده؛ لأنّ الشرط لا ينافي المشروط.

وأيضـاً النفس النـاطقـة محلّ التعقـلات والإدراكـات الكلّيـة، و السبـب الفياض عـام الفيض، فإذا كـانت النفس بعـد الموت باقيـة وجب حصـول تلك المعرفة؛ لأنّ الفاعل والقابل موجودان فيجب الأثر.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الاستعداد التام في النفس لا يحصل إلاّ عند استعمال الفكر؟

لأنّا نقول: إذا تفكرنا في شيء وعرفناه أمكننـا استدامة تلك المعرفة بعد مدّة مـديدة، فإذن استعـداد النفس لقبـول تلك الصـور عن مبـادئها لا يتـوقّف على استعمال الفكر. وأيضاً العلم يحصل حال تذكر النظر من غير تحقّق النظر، فعلمنا أنّه لا حاجة به إليه.

لا يقـال: القوّة الفكـريـة والخياليـة متمانعتـان، فإنّ الخيـال إذا انصبّ إلى التخيل وتعطّلت الفكـرة، تعطلت القوة العقليـة، ولذلك تبطل القـوة العقلية في النـوم ببطلان القـوّة المفكّـرة، وكلّ ذلـك دلائل قويـة على أنّ العقـل لابدّ لـه في التوصل إلى تحصيل النسبة بينه و بين العقل الفعال من القوّة المفكرة.

لأنّا نقول: لا نسلّم تعطُّـل العقل في النوم، فإنّه قد يستنبط حالـة النوم مالم يستنبطه في اليقظـة، لكن الأغلب أنّ التخيل مستولي على النفـس فتشتغل النفس عن الفكر، ولهذا تحتاج أكثر الأحلام إلى التفسير.

واعلم أنّ التحقيق هنا ما ذكره شيخنا أفضل المحققين، حيث سألته عن ذلك، وهو أنّه من المستبعد كون العلوم كلّها ضرورية لشخص من الأشخاص، إلاّ من أُيّد بوحي من الله في كلّ معارفه الكسبية لغيره، بل بعضها ضروري وبعضها كسبي، وذلك الكسبي لابدّ له من مقدمات تكون كاسبة له لامتناع حصوله عن لا شيء، والقبول الذاتي للنفس غير كاف، وإلاّ لحصلت المعارف للأطفال بل للجنين، وليس كذلك بالضرورة، فلابدّ من المقدمات.

نعم قد لا يحتاج في تلك المقدّمات إلى معلّم ومرشد، ولانعني بالفكر إلاّ نفس تلك المقدّمات المترتبة المنتظمة نظماً يحصل معه الإنتاج.

المسألة الثامنة: في إمكان اجتماع التعقلات[1]

زعم بعض من لا مزيد تحقيق له، أنّ النفس لا تقوى على استحضار علمين دفعة، بل متى توجه الذهن نحو علم من العلوم لطلب تحصيله أو استحضاره والالتفات إليه تعذر في تلك الحالة إقباله على شيء آخر.

وسبب غلطهم عدم الفرق بين القوّة العقلية والخيالية، وأنّ تلك مجرّدة نسبة المعارف إليها كلّها على السواء لا تتعاند عندها الصور المعقولة لها، ولا تتمانع أفعال آلتها لها إذ لا آلة لها، بخلاف القوّة الخيالية الجسمانية فإنّها قد لا تقوى على استحضار علوم كثيرة و تخيلات مختلفة دفعة واحدة؛ لأنّها لا يتم فعلها إلاّ بآلة جسمانية. فإذا قلنا: الإنسان ناطق علمنا مفهوم هذه الألفاظ، وظهر في ذهننا وخيالنا أمرٌ مطابق في الترتب لهذا الترتّب الحاصل في الألفاظ، فإذا قلبنا وقلنا الناطق إنسان لم ينقلب ما حصّلناه من المعنى العقلي، لكن الصورة

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٧٦ـ ٤٧٧.

الخيالية انقلبت. فالعجز فيما قالوه مستند إلى القوّة الخيالية لا إلى القوّة العقلية.

ثمّ يدلّ على إبطال قولهم وجوه:

الأوّل: لا شكّ في أنّا نحكم بإيجاب وسلب بين مفردات كما في الحمليات، ومركّبات كما في الشرطيات، والحكم نسبة و إضافة بين أمرين، وإنّما يتحقّق لو بيّنا معاً إذ مع عدم أحدهما ووجود الآخر لا تتحقق الإضافة سواء سبق العدم أو تأخّر، فإنّ القاضي على الشيئين لابدّ وأن يحضره المقضي عليهما ففي وقت الحكم يجب حضور الطرفين دفعة، وإلاّ لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً والتصوّر الواحد ينافي الحكم والتصديق، فكان يجب أن يتعذّر الحكم أبداً.

الثاني: التصوّر قد يكون كسبياً كالتصديق، وإنّما يكتسب بالحدّ التامّ أو الناقص، أو الرسم التام أو الناقص، فإذا عرفناه بالحدّ التام لم يكن العلم بجزء الحدّ كالجنس وحده أو الفصل وحده مفيداً لمعرفة الماهية بتمامها، فلو استحال حصول العلم بجميع أجزاء المحدود دفعة واحدة استحال حصول العلم في وقتٍ مّا من الأوقات بالماهية المركّبة البتة. وكذا في العلوم التصديقية فإنّها إنّما تحصل من اجتماع مقدّمتين، ولا يكفي إحداهما في الانتاج، فلو استحال حصول العلم بأكثر من معلوم واحد امتنع القياس واستحصال العلوم الكسبية البتة.

الثالث: الأُمور الإضافية معلومة لنا، وإنما يصحّ العلم بها لو علمنا المضافين معاً لاستحالة تحقّق الإضافة في الذهن وفي الخارج بدون تحقّقهما معاً، فلو لم يصحّ اجتماع العلوم الكثيرة لم يحكم بثبوت الإضافة في شيء من الأشياء، لكنّا نعلم بالضرورة التلازم بين الشيئين والتعاند والفاعلية والمفعولية وغيرها من الإضافات.

الرابع: واجب الوجود تعالى و تقدس يعلم الأشياء دفعة واحدة، وكذا العقول المفارقة عند الأوائل[1]، ولا يمكن أنّ لشيء منها يعقل بالقوّة البتة، بل كلّها حاضرة بالفعل عندها، وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة البدن، فعلم إمكان اجتماع العلوم الكثيرة دفعة واحدة للعالم.

المسألة التاسعة: في أنّ العلم بالعلّة هل يوجب العلم بالمعلول أم لا؟[2]

سألت شيخنا أفضل المحققين ـ قدّس الله روحه ـ عن هذه المسألة، فقال: العلم بالعلّة يؤخذ باعتبارين:

أحدهما: العلم بأنّ العلّة موجودة متحقّقة، وهذا لا شكّ في أنّه يستلزم العلم بوجود المعلول ولا حاجة فيه إلى البرهان.

والثاني: العلم بماهية العلّة من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة، ولا باعتبار كونها معدومة. وحينئذٍ نقول: العلّة إن كانت علّة لذاتها لا باعتبار أمرٍ مّا من الأمور، ولا وصفٍ مّا من الأوصاف، أو تكون علّة باعتبار انضمام أمرٍ مّا إليها، وعلى التقدير الثاني تكون العلّة هي المجموع من الماهية وذلك الاعتبار، و يصير البحث فيه إذا أخذناه من حيث هو مجموع فإنّه تكون علّة لذاته و يساوي القسم الأوّل، فنقول: إذا كانت تلك العلّة علّة لذاتها لم ينفك معلولها عن ذاتها، فإذا

١ـ والمؤلف لا يعترف بوجود العقول المفارقة ـ و هو مذهب الفلاسفة ـ ولا ينكرها ـ وهو مذهب المتكلّمين ـ و لا يقتنع بأدلّة الطرفين، كما تشعر به العبارة و يظهر من كلامه في البحث عن الجواهر المجرّدة في كشف المراد: ١٧٦ـ ١٧٨. ولكن الأدلّة الرصينة العقلية و النقلية قائمة على وجودها و البحث عن ذلك موكول إلى محلّه.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٧٧ـ ٤٨٠.

كانت ذاتها حاصلة للعالم وجب حصـول معلولها له، وإلاّ لم تكن علّة أينما كانت فلا تكون علّة لذاتها.

فقلت له ـ قدّس الله روحه ـ: العـالِم لم تحصل له ماهية العلّة وحقيقتها، بل إنّما حصل له مثالها وحكايتها.

فقال: كما انّ الماهية حصلت في العقل مثالها، كذا المعلول يحصل في العقل مثاله.

وهذا غير متين كما نـراه، لأنّه نفس الـدعوى. وقد استـدل القدماء بـوجوه ثلاثة:

[الوجه] الأوّل: العلّة لذاتها مؤثرة في المعلول، فمـن عرف تلك العلّة فلابدّ وأن يعرف منها أنّها لذاتها علّة لذلك المعلـول، فإنّ ذاته إذا كانت مقتضية لذلك المعلول لذاتها لا لغيرها، فمتى علمت وجب أن يعلم على هذا الوجه، ومتى علم منها أنّها علّـة لذلـك المعلول وجب أن يحصل العلـم بذلك المعلـول؛ لأنّ العلم بكون العلّة علّة للمعلول، علم بإضافـة العلّة إلى المعلول، والعلم بإضافة أمر إلى أمر يستلزم العلم بالمضافين، فوجب أن يحصل من العلم بالعلّة العلم بالمعلول.

اعترض بوجوه:

أ: للعلّة ذات في نفسها و حقيقة متأصلة في الوجود أو في الذهن، إن كانت علة في الذهن لا غير، وهي بهذا الاعتبار غير مضافـة إلى الغير ولا مقولة بالقياس إليه ولها وصف العلية وهـو مغاير لحقيقتها، لأنّ هذا الوصف اعتبـار لها بالقياس إلى معلولية المعلول، وحكم حصل لها بعد تحقّقها في نفسها، ولو كان هذا الوصف هو نفس العلّة المتحقّقة بدون الإضافة لكانت من باب المضاف، فلا تكون قائمة بنفسها، هذا خلف.

ولأنّا قـد نعقل ذات العلّة ونشـكّ في وصف العلية لها فتغـايرا. ولأنّـه لولا التغاير لكانت ذات العلّة مع المعلول كـالإضافة بل متأخرة عنه، و العلّة لا شكّ أنّها متقدّمة على المعلول، هذا خلف.

و إذا ثبت التغـاير بين ذات العلّـة و وصف العلية، و ثبـت أنّ ذات العلّة حقيقة قائمـة بنفسها غير مقولة بالقياس إلى غيرهـا من معلول و غيره لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذات المعلول.

ب: العلّـة ذات و لها وصف العليـة، وهما متغـايران كما تقـدّم، فـإن أردتـم بالعلّة نفس الـذات لا باعتبار الوصف، بل من حيث هـي هي، لم يلزم من العلم بها العلم با لمعلول، فإنّ ماهية العلّة مغايرة لماهية المعلول، وليس أحدهما داخلاً في الآخر، بل هما متباينان بالـذات، ونحن نعلم صحّة تعقّل كلّ واحدة من الماهيتين مع الـذهـول عـن الأُخـرى. وإن أردتم الثـاني فهـو بـاطل، لأنّ العلّيـة إضـافـة، والإضافـات لا تعقل إلاّ بعـد تعقّل المضافـات، فالعلّيـة لا تعقل إلاّ بعـد تعقّل المعلول، فلو استفيد تعقّل المعلول من تعقّلها دار.

ج: لو لـزم من تعقل الشيء تعقّل معلولـه، لكنّا إذا عرفنـا حقيقة وجب أن نعرف لازمها القريب، ثمّ ذلك اللازم له لازم آخر، وللآخر ثالث، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلـزم معرفة تلك اللـوازم غير المتناهية على التفصيل دفعة واحـدة، وهو محال، و إلاّ لم يَخْفِ علينا شيء البتة، والضرورة قاضية ببطلانه.

د: علمنـا بنفسنا إمّـا أن يكـون نفس نفسنـا أو لازمـاً بيّنـاً قريبـاً لها، وعلى التقديرين كان يجب دوام علمنا بنفسنا بدوام نفسنا، وعلمنا بعلمنا بنفسنا كذلك إلى مراتب غير متناهية.

هـ: لأنفسنا لوازم لا واسطة بيننا وبينهـا، كالتجرّد والاستغناء عن الموضوع وامتناع قـدمها وغير ذلك من اللـوازم، فلو لزم من العلـم بالعلّة العلم بـا لمعلول

وجب دوام علمنا بلوازم أنفسنا، لكنّا دائماً نغفل عن أكثرها، إلاّ إذا التفتنا إليه، بل وأكثرها يفتقر إلى برهان.

أُجيب عن أ: بأنّ علية العلّة لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات العلّة، وإلاّ لكانت علية العلّة لتلك العلّية زائدة على ذات العلّة وتسلسل. فإذن علّية العلّة نفس ذاتها المخصوصة، فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول.[1]

وفيه نظر، لأنّ قولكم: «العلية نفس العلّة» إن أردتم به في الذهن والخارج معاً فهو محال؛ لأنّ العلّية وصف إضافي لا يعقله الذهن إلاّ مضافاً إلى الغير، والعلّة ذات حقيقتها متأصلة في الأعيان فتغايرا بالضرورة. وإن أردتم به أنّها نفس العلّة في الخارج، فإن أردتم بذلك أنّه ليس في الخارج إلاّ الماهية، لا وصف العلية فهو مسلّم، لكن لا يثبت في الخارج وصف العلية، ويثبت فيه نفس العلّة فتغايرا قطعاً. وإن أردتم به أنّ الماهية والعلّية في الخارج متحدتان وإنّما تغايرتا في الذهن لزم ما تقدّم من المحال.

وعن ب: أنّ الذاتين وإن تباينتا في الحقيقة إلاّ أنّ المعلول لما كان لازماً للعلّة وجب أن يكون العلم بالمعلول ملازماً للعلم بالعلّة؛ لأنّ التعقّل التامّ أن يكون ما في الذهن مطابقاً للوجود الخارجي، فإذا لم تكن بين العلّة والمعلول واسطة وجب انتفاء الواسطة في العلم.[2]

وفيه نظر، فإنّ الماهية الذهنية ليست نفس الحقيقة الخارجية بل مثالها، فلا يجب مساواته لها في كلّ الأحكام. ولأنّ الذهنَ قد تصده الغفلة وغيرها عن اللزوم بخلاف الخارجي.

وعن ج بوجهين:[3]

١ـ الجواب من الرازي في المباحث المشرقية ١: ٤٧٩ـ ٤٨٠.

٢ و ٣ـ هذان الجوابان أيضاً للرازي في نفس المصدر: ٤٧٨ـ ٤٧٩.

الأوّل: التزام ذلك، وهو أنّا متى عرفنا ماهية شيء وحقيقته لابدّ وأن نعرف جميع لوازِمه، لكنّا لا نعرف حقيقة شيء من الأشياء، بل إنّما نعرف من كلّ شيء لازمه و وصفه لا ذاته.

لا يقال: هذا باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الصفات كما أنّها لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضاً لازمة لتلك الصفات، فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها علّة للعلم بتلك الماهيات ثمّ يكون العلم بتلك الماهيات علّة للعلم بسائر الصفات.

وأمّا ثانياً: فلأنّكم بنيتُم [1] أنّ علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا ولوازمها.

فإذن علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبداً فيجب أن نعرف صفاتها دائماً من غير كسب.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّه من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات ولا تكون الموصوفات لازمة للصفات، فإنّ تعاكس اللزوم غير واجب، وإلاّ لوجبت المساواة بين كلّ ملزوم و لازمه، لكنّا نعلم جواز كون اللازم أعمّ، فزوايا المثلث الثلاث تلزمها المساواة لقائمتين دون العكس، فليس تساوي القائمتين مستلزماً للزوايا الثلاث، فإنّ الخطّ الواقع على مثله على انحراف تحدث عنه زاويتان مساويتان لقائمتين ولا مثلث هناك، فبطلت دعواهم.

فإن فرضوا الكلام في لازمٍ مساوٍ، أجبنا بجواب شامل، وهو أنّ اللوازم معلولات الماهية، والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة على ما يأتي.

والوجه في الجواب أن نقول: من اللوازم ما هو مستند إلى الماهية لا غير، لا

١ـ في نسخة من المباحث المشرقية: «أفتيتم».

بالإضافة إلى شيء البتة. ومنها ما يلزمها باعتبار قياسها إلى الغير.

والقسم الأوّل قليل، ويلزم من العلم بالماهيـة العلم بتلك اللوازم مالم يطرأ على الذهن ما يشغله عن الاندفاع إليها.

وأمّا الثاني: فكثير، لكـن لا يلزم من العلم بالماهية العلم بتلـك اللوازم ما لم ينضمّ إلى العلم بـا لماهية العلم بتلك الأشيـاء المأخوذة في القيـاس، والعلم بتلك غير واجب.

وعن الثاني: بأنّه يمكن على طريقين:

أ: أن نقول: المعلـوم بالبديهة لنـا من أنفسنا وجـودها، فأمّـا حقيقتها فغير معلومة لنا بالبديهة، بل بنوع من النظر والفكر، وهذا غير مرضي على ما ستعرفه.

ب:اللـوازم قسمان: اعتباريـة وهـي ما لا ثبـوت لها إلاّ عنـد اعتبـار العقل إيّاها، مثل: كون النفـس شيئاً قائماً بذاته غنيّاً عن الموضوع وكونها حـادثة وباقية، فإنّ الغِنى عن الموضـوع قيد سلبي، و لو كان ثبـوتياً كان للشيء الواحـد صفات غير متناهية لأجل سلب أُمور غير متناهية لا مرّة واحدة، بل مراراً غير متناهية.

ولـو كـان الحدوث والبقاء وصفين ثبـوتيين، لـزم التسلسل على مـا تقـدّم. فأمثـال هـذه الصفات لا وجـود لها في الخارج، فـإذن تلك الماهيـة لا تكون علّـة لتحقّق هـذه الصفـات مطلقـاً حتى يكـون العلم بها علّـة للعلم بهذه الصفـات مطلقاً، بـل إنّما تكون علّة لتحقّـق هذه الصفـات عند اعتبار العقـل لها لا مطلقاً أيضاً، بـل إنّما تكون علّـة لتحقّق هذه الصفـات عند اعتبـار جملة مغـايرة لعلّيـة العلّـة؛ فإنّ عليـة العّلة مـن الوسطيـات ولا شكّ أنّ العلـم بماهية النفـس وتلك الوسطيات الملتفت إليها علّة للعلم بوجود أمثال هذه اللوازم.

فأمّا اللوازم الحقيقية غير الاعتبـارية فهي للنفس، مثل: قدرتها على الإدراك

والتحريك، فإنّ القدرة صفة حاصلة للنفس لا تتوقف على الفرض والاعتبار، فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات.

وعن د: ما مرّ من أنّ علمنا بنفسنا نفس نفسنا بالذات و مغاير لها بالاعتبار فجاز التخلف للغفلة، أو حضور ما يشغل النفس عن الالتفات إليه، فإذا خلت النفس عن هذه الموانع حصل العلم بها.

وفيه ما مرّ.

وعن هـ: ما مرّ أيضاً.

[الوجه] الثاني: [١] أنّا دائماً نستدل بالأسباب على مسبباتها، فإذا رأينا ملاقاة النار للقطن علمنا ثبوت الإحراق، وإذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقّنّا الهوى، وليس الموجب لذلك إلاّ أنّ العلم بالسبب يوجب العلم بمسببه.

اعترض [٢]: بأنّا إنّما نعرف ذلك بالحس لا بالعلم بماهية العلّة، أو بالاستقراء، بل الدلالة بالعكس أولى، فإنّا ما لم نشاهد الريّ من شرب الماء والشبع من تناول الطعام لم نعرف ثبوت هذين الأثرين عليهما، ولو كانت معرفة ذات العلّة كافية في معرفة وجود المعلول لما احتجنا في هذه المواضع إلى التجربة.

ونقول أيضاً: إن أردتم أنّ علمنا بثبوت العلّة من حيث إنّها علّة توجب علمنا بثبوت المعلول فهو حقّ، وإن أردتم أنّا إذا علمنا ذات العلّة لا باعتبار هذا الوصف يلزم العلم بثبوت المعلول فهو في غاية المنع. [٣]

[الوجه] الثالث: إذا عقلنا العلّة حصل في ذهننا ماهية موجبة لماهية

١ـ من الوجوه التي استدل بها القدماء من الفلاسفة على مدعاهم.

٢ـ الرازي في المصدر نفسه: ٤٨٠. وقد فصّله و وضّحه المؤلّف وأضاف إليه اعتراضاً آخر بقوله: «ونقول أيضاً».

٣ـ للعلم بالعلّة اعتبارات مختلفة، راجع كشف المراد: ٢٣٢ـ٢٣٣.

المعلول، ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلاً. والمقدّمتان ظاهرتان، وهو بناء على أنّ التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل، وهو ممنوع. ولو سلّمنا المساواة، لكنّها لا تحصل من كلّ وجه بالضرورة، فجاز وقوع التخلّف باعتبار وجه المخالفة.

تنبيه:[1] هذا العكس غير لازم فإنّه لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلّة، لأنّ المعلول إنّما يستند إلى العلّة لا لذاته وحقيقته، بل لأجل أنّه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم، إذ لو استقل بأحدهما كان واجباً أو ممتنعاً لذاته فلا يكون ممكناً واستحال اسناده إلى العلّة.

ثمّ إنّ عدم الاستقلال في الوجود والعدم هو الإمكان، فإذن حاجة المعلول إلى العلّة و اسناده إليها لأجل الإمكان.ثمّ الإمكان لا يقتضي احتياج المعلول إلى علّة معيّنة، وإلاّ لكان كلّ ممكن مستند إلى تلك العلّة؛ لأنّ الإمكان أمر واحد في كلّ الإمكانات، بل الإمكان يحوج إلى علّة مطلقة، فلهذا لم يكن العلم بالمعلول مفيداً للعلم بحقيقة العلّة المخصوصة، ولما كان الإمكان علّة للحاجة إلى العلّة المطلقة كان العلم بالإمكان سبباً للعلم بالحاجة إلى علّة مطلقة.

وأمّا العلّة فإنّ اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة، فإنّ[2] عليّتها لابدّ وأن تكون من لوازمها. ثمّ إنّ العلّة المعيّنة لا تقتضي معلولاً مطلقاً، وإلاّ لكان لا يتخصص إلاّ بقيد آخر، ولا يوجد المعلول المعيّن بهذه العلّة لا غير بل مع شيء آخر فلا يكون ما فرضناه علّة علّة، هذا خلف.

فإذن العلّة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعيّن، فلهذا استند إليها دون غيرها، فكان العلم بحقيقة العلّة المعيّنة علّة للعلم بالمعلول المعيّن.أمّا

١ـ إلى انّ العلم بالمعلول لا يستدعي العلم بالعلّة. راجع المباحث المشرقية١: ٤٨٠ـ ٤٨١.

٢ـ المباحث المشرقية: «فاذاً».

المعلول المعيّن فإنّه لا يقتضي العلّة المعيّنة من حيث هي معيّنة بل يقتضي علّة مطلقة، فلا جرم لم يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلّة المعيّنة.

لا يقال: إذا كان المعلول المعيّن لا يقتضي علّة معيّنة، فلِمَ استند إلى علّة معيّنة دون غيرها فإنّها لا أولوية؟

لأنّا نقول: المعلول المعيّن يقتضي علّة مطلقة، لكن العلّة المعيّنة تقتضي معلولاًمعيّناً، فتعيّن تلك العلّة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضائها لذلك المعلول، فلما كانت تلك العلّة تقتضي لذاتها أن تكون مؤثرة في ذلك المعلول استحال أن تؤثّر فيه علّة أُخرى، لامتناع استناد المعلول الواحد بالشخص إلى علّتين. فتعيّن العلّة جاء من قبل العلّة لا من قبل المعلول.

قال أفضل المتأخرين: ذكرت في بعض كتبي أنّ العلم بالعلّة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقاً كيف كان، بل العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصوّر ماهية المعلول. واستدللت عليه بأنّ العلية وصف إضافي، والأُمور الإضافية لا تستقل باقتضائها أحد المتضائفين، وإلاّ لوجدت تلك الإضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره، و هو محال.

فإذن لا يلزم من العلم بأحد المضافين العلم بتلك الإضافة، فلا يلزم من العلم بذات العلّة العلم بالعلّية، بل العلم بذات العلّة علّة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصوّر المعلول؛ لأنّ الوصف الإضافي إذا كان معلولاً لمجموع المضافين كان العلم بهما معاً علّة للعلم بالوصف الإضافي. وأمّا الآن فلما ثبت أنّ العلية لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً، بل ليس هاهنا إلاّ ذات العلّة وذات المعلول، ولا شكّ أنّ ذات العلّة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علّة لذلك المعلول لا جرم لزم من العلم بالعلّة العلم بالمعلول مطلقاً.[1]

١ـ نفس المصدر.

المسألة العاشرة: في أنّ العلم بالمُسَبَّب إنّما يحصل من العلم بسببه[1]

لمّا كان الشيء الممكن لا يوجد في الخارج بذاته ولا اتّفاقاً من غير وجود سببه، بل إنّما يوجد بسببه؛ وكان العلم من شرطه المطابقة، فإنّ السبب التامّ إنّما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقة لذلك الخارجي، وكان الممكن في الخارج لابدّ له من سبب لامتناع اقتضاء ذاته ترجيح أحد الطرفين، وإلاّ لخرج عن كونه ممكناً، كان العلم به إنّما يحصل بواسطة العلم بسببه، لأنّ ذا السبب ممكن، وإلاّ امتنع اسناده إلى السبب، وليس للممكن ترجّح لوجوده على عدمه وبالعكس، فبالنظر إليه يمتنع الجزم بأحد الطرفين، بل إنّما يحصل الجزم بأحدهما إذا انضمّ إليه السبب لا غيره لعدم وجوبه بغير سببه، فإنّ الشيء كما أنّه لا يوجد إلاّ عند وجود سببه كذا العلم لا يحصل إلاّ من العلم بسببه، وكما أنّه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود في الخارج ممتنع التغير، كذا العلم به فبالنظر إلى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغيّر، وهذا هو اليقين التام. فثبت أنّ العلم بوجود ذوات المبادئ إنّما يحصل من مبادئها.

لا يقال: إذا علمنا وجود الكتابة علمنا أنّ لها كاتباً، مع أنّ الكتابة ليست علّة للكاتب، بل الكاتب هو العلّة.

ولأنّ الممكن يصدق عليه أنّه لا يقتضي الرجحان لا أنّه يقتضي اللارجحان، ومقتضى ذلك أنّه لا يلزم من النظر إليه من حيث هو هو حصول الرجحان لا أن يلزم من النظر إليه من حيث هو هو حصول اللارجحان. وإذا كان كذلك، فنحن نقول: النظر إلى الممكن من حيث هو هو لا يقتضي

١ـ راجع نفس المصدر: ٤٨٢ـ٤٨٣.

العلم برجحان وجوده على عدمه، ولكنّه لا يمنع من حصول العلم بذلك الرجحان.

فإن قلت: إذا كان العلم بتلك الماهية لا يقتضي العلم بذلك الرجحان فمن أين حصل العلم بالرجحان؟

قلنا: أنت المستدل فعليك دليل النفي

لأنّا نقول: العلم بالكتابة لا يوجب العلم بالكاتب، بل يوجب العلم باحتياج الكتابة إلى الكاتب، واحتياج الكتابة إلى الكاتب حكم لاحق للكتابة لازم لها معلول لماهيتها، فيكون ذلك في الحقيقة استدلالاً بالعلّة على المعلول.ثمّ إنّ العلم بحاجة أمر إلى أمرٍ لمّا كان مشروطاً بالعلم بكلّ و احد من الأمرين صار الثاني معلوماً؛ لضرورة حصول العلم بالإضافة إليه.

فأمّا الاعتقاد الحاصل لا من جهة السبب، ولو كان في غاية القوّة إلاّ أنّه ليس يمتنع التغيّر، بل هو في معرض التغيّر والزوال، لأنّه ليس ملتفتاً إليه من جهة سببه فيكون ممكن التغير.

وأمّا الشيء الذي يكون غنياً عن السبب فإمّا أن يكون العلم به أوّليّاً أو لا، ثمّ يحصل العلم به البتة، أو لا يكون إليه طريق إلاّ بالاستدلال عليه بأمارة، وحينئذٍ لا يمكن معرفة حقيقته كواجب الوجود الذي هو البرهان على الكلّ، وليس شيء غيره يكون برهاناً عليه، كما ورد في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾[2]، وقال تعالى:

١ـ آل عمران/ ١٨.
٢ـ الأنعام/ ١٩.

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [1]، فالمرتبة الأُولى وهي الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس عليه تعالى مرتبة القاصرين، والثانية وهي الاستدلال به على الكلّ مرتبة الصديقين.

واعلم أنّ المراد من ذلك إن كان العلم بالوجود، فلا فرق بين البابين، فإنّه يلزم من العلم بوجود كلّ من العلّة والمعلول وجود الآخر. وإن كان المراد العلم بالحقيقة ففيه ما تقدّم.

تذنيب: ما يعلم بسببه إنّما يعلم كلّياً فإنّا إذا علمنا أنّ الألف يوجب الباء فالباء من حيث هو أمرٌ كلي؛ لأنّه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، و كونه معلولاً للألف لا ينافي كلّيته لإمكان أن تكون الباء الصادرة عن الألف لا تمنع نفس تصوّره ـ مستنداً إلى الألف ـ من وقوع الشركة فالمعلوم بسببه إنّما يعلم كلّياً.

اعترض [2] بأنّ السواد إذا تشخص فلابدّ وأن يكون تشخُّصه لسبب فإذا علم سبب تشخصه وجب أن يعرف ذلك التشخص، لأنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، فهنا قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلّي، بل على الجزئي.

١ـفصلت/ ٥٣. وتوجد كلمات في الأدعية المأثورة عن أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ تدلّ على هذه المرتبة (الصديقين) من معرفة الواجب تعالى، مثل «يا مَنْ دلَّ على ذاتِهِ بِذاتِه» (دعاء الصباح لأمير المؤمنين ـعليه السّلامـ) و «أيكون لغيرك منَ الظهور ما ليس لك ... » (دعاء يوم عرفة للإمام الحسين ـعليه السّلامـ) و «بِكَ عَرَفْتُكَ، و أَنْتَ دَلَلْتَني عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَني إِلَيْكَ وَ لَوْلاَ أَنْتَ لَمْ أَدْرِ ما أَنْتَ» (دعاء أبي حمزة الثمالي عن الإمام زين العابدين ـعليه السّلامـ) .

٢ـأي الرازي في المباحث المشرقية١ : ٤٨٣.

وأيضاً ما ذكرتـم إنّما يصحّ لو استدللنا بالألف على البـاء، أمّا إذا استدللنا بهذه الألف على هذه الباء فلا يتمّ ما ذكرتم فإنّ ذلك هو المطلوب، وكلامكم غير متعرض له، بل الصحيح جوازه؛ لأنّ الأشخـاص من حيث إنهّا أشخاص معلولة ولابدّ وأن تنتهـي في سلسلة الحاجـة إلى واجب الوجـود، و العلم بـالعلّة تـوجب العلم بالمعلـول عندكم، فيلزم من علم واجب الـوجود بذاته علمـه بالأشخاص الزمانية من حيث هي أشخاص زمانية، لا من حيث هي كلية.وبهذا يظهر بطلان قول الفلاسفـة في نفي علمه تعالى بالجزئيات. وسيأتي الاستقصـاء فيه إن شاء الله تعالى.

المسألة الحادية عشرة: في كيفية العلم بالجزئيات[1]

العلم عند قوم أنّه صورة مساوية للمعلـوم كما قد عرفت. وعند آخرين أنّه صفة حقيقية تلزمها الإضافة. وعند آخرين أنّه نفس الإضافة من العالم و المعلوم. وكما أنّ للكلي صورة في نفـس الأمر يعلم ذلك الكلي بـاعتبار انطبـاع مساويها في الذهن، كذلك للجـزئي صورة جزئية في نفس الأمر تنطبع في الـذهن مثالها حتى يعلم ذلك الجزئي، هذا إن جعلنا العلم صورة. وإن جعلناه صفة تلزمها الإضافة إلى المعلوم، أو إضافـة إلى المعلوم، فكذلك لكلّ معلـوم من الكلي و الجزئي صفة ذات إضافـة بحسبه، وتلزمها الإضـافة إليه الخاصة أو إضـافة مخصوصـة به. فإذا تغير المعلوم كما في الجزئيـات الحادثة المتغيرة وجب تغير الإضافة إليـه أو الصورة المنتزعـة منه، لكن لما كان واجب الـوجود تعالى و تقدّس لا يعلـم الأشيـاء بصورة

١ـراجع نفس المصدر: ٤٨٤.

موجودة في ذاته لاستحالة انطباع غيره فيـه، بل إنّما يعلمها إمّا بالإضافة بينه وبين المعلـومات كـالخالقية والـرازقية، أو بصفـات تلزمهـا الإضافـات وجب إذا تغير المعلوم أن تتغير الإضافة خاصـة، وذلك لا يثلم بقاء علمه، كما في القدرة التي إذا تغير المقدورتغيرت إضافة القادر إليه دون نفس القدرة.

كذا هنا، إذا علم الله تعالى أنّ زيداً في الدار حـال كونه فيها فإذا خرج زيد عنها لم يزل علمه؛ لأنّ علمه بذلك تعلّـق به في الأزل لكن زالت إضافته وصارت الإضافة متعلّقة بخروجه؛ لأنّه تعلّق علمه بذلك في الأزل أيضاً.

وجماعة من مشايخ المعتزلة جعلوا العلم بأنّ الشيء سيُوجَد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد، إذ لو غايره فإن بقي الأوّل لزم الجهل، وإن زال لزم عدم القديم.

ولم يـدر أنّ الزائل ليـس صفة حقيقيـة، بـل الإضافـة المحضـة. ولا يمكن العذر بما قاله؛ لأنّه لو كان كذلك لكان من علم أنّ زيداً سيوجد غداً ثمّ لم يشعر بوجود الغد يلـزم أن يعلم أنّ زيداً هو الآن موجود، والتالي بـاطل بالضرورة، فكذا المقدّم.

وأيضاً العلم يُشترط فيه المطابقة، وكون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجوداً بل منافٍ له، لأنّ معنـى أنّه سيوجد أنّ الذي هو معـدوم الآن له وجود و تحقق في الزمـان المستقبل، فكون الشيء سيـوجد يشترط فيه العـدم الحالي، وكونه مـوجوداً ينـافيه، وإذا تغـايرت الصـورتان و تنـافيا وجـب تغايـر الصورة الحاصلـة عنهما والإضافة بينهما.

المسألة الثانية عشرة: في أنّ الجزئيات قد تعلم على وجه كلي[1]

إعلم أنّ الجزئيات قـد تعلم على وجه كلي من حيث تجب بأسبـابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه[2]، تتخصص به[3] كالكسوف الجزئي، فإنّـه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئيـة و إحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات، فإنّك إذا علمت الحركات السماوية كلّها فلابدّ وأن تعلم كلّ كسوف وكل اتصال وانفصال جـزئي معيّـن و لكن على نحو كلي، فـإنّك تقول في كسوف معيّـن إنّه كسوف بعـد زمان حـركة تكـون للقمر بشرط كـذا، وتعرف أنّـه تكون بينـه و بين كسوف سـابق عليـه أو متأخر عنـه مُدّة كذا، حتـى لا يبقى عارض مـن عوارض ذلك الكسـوف إلاّ وقد علمتـه، لكنّك علمته كليـاً، لما عرفـت من أنّ الكلي و إن اعتبر فيه ألف شرط لا يخرج عن معنـى الكلية، فإنّ المفهوم من ذلك الـذي يقيد بألف قيد لا يمنع تصوّره عن أن يحمل على كثيريـن، إلاّ إذا عرف بحجّة خارجية أنّه لا يكون ذلك إلاّ واحداً.

واعلم[4] أنّ كلية الإدراك وجـزئيته تـابعان لكليـة التصوّرات الـواقعة فيـه وجـزئيتها دون التصـديقات، فإذا قلـت: هذا الإنسـان يقول هـذا القول في هـذا الوقت كان جـزئياً، و إذا قلت: الإنسان يقول قولاً في وقتٍ مّـا كان كلياً، ولم يتغير في الحكمين سوى حال الإنسان والقول والوقـت المفردات بالجزئية والكلية. وكلّ

١ـ راجع شرح الإشـارات٣: ٣٠٧ ـ ٣١٠؛ النجـاة، قسم الالهيات: ٢٤٧ ـ ٢٤٩؛ المباحـث المشرقية ١: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

٢ـ أي منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه، فكما تؤخذ الجزئيات من حيث إنّها طبائع كذلـك تؤخذ الأسبـاب من حيث هي طبـائع، فالعلم بـالجزئيات من حيث إنّها طبـائع بحسب أسباب موجودة كذلك، يكون كلياً و لا يتغير.

٣ـ أي تتخصّص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ. راجع شرح الطوسي على الإشارات.

٤ـ راجع شرح الإشارات٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

جزئي يتعلّق به حكم فله طبيعة تـوجد في شخصه، إنّما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهـان والحدّ بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليهـا، أو ما يجري مجراهـا من المخصّصـات التي لا سبيل إلى إدراكهـا إلاّ الحس ومـايجري مجراه. فإن أُخذت تلـك الطبيعة مجرّدة عـن تلك المخصّصات صـارت كلّية يدركهـا العقل و يتناولها البرهان والحدّ، و كـان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله. اللّهمّ إلاّ أن يكـون الحكم متعلّقاً بالأُمور المخصّصة من حيث هي مخصّصة. فكلّ من أدرك علل الكائنات من حيث إنّها طبائع، وأدرك أحوالها الجزئية وأحكـامها كتـلاقيها و تباينهـا و تماسها و تبـاعدهـا وتركّبها وتحلّلهـا من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع، وأدرك الأُمور التـي تحدث معها و بعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في أوقات متحـدّد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصـلاً، فقد حصل عنـده صـورة العالم منطبقـة على جميع جـزئياتـه الثابتـة والمتجدّدة المتصرّمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عـوالم أُخر لو حصلت في الـوجود مثل هذا العالم بعينـه فتكون صورة كلّية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها غير متغيرة بتغيرها.[1]

وفيه نظر، فانّ الجزئية لا تستتبع الإشارة الحسية خاصة، فإنّ واجب الوجود والعقول المجرّدة والنفوس الناطقة، كلّها جـزئيات شخصية تمتنع فيها الشركة مع انتفاء الإشارة الحسيـة فيها. وتعقّل الإشارة بأسبابها لا يفيـد إلاّ الارتباط والتلازم بينها و بين أسبابها، ولا شعور هناك بوقوع الجزئيات وعدمه، وهذا غاية التجهيل، فأي علم بعد ذلك يحصل؟!

والسبب في هذا الغلط كلّـه القول بالصور المساويـة مع انّها ممتنعة في حقّه تعالى، و لهذا الباب كلام بسيط سيأتي بعضه إن شاء الله تعالى.

١ـانتهى كلام الطوسي.

المسألة الثالثة عشرة: في العلم الفعلي والانفعالي[١]

من مشهورات الحكماء انّ العلم منه فعلي و منه انفعالي؛ لأنّ الصورة الثابتة في الخارج إن استفيدت من التعقّل سمي ذلك العلم فعلياً[٢]؛ لأنّه محصّل للماهية الخارجية كالنجار إذا تصور هيئة نقش ممّا لم يسبقه أحد إليه، بل اخترعه من نفسه ثمّ أَوجد مثاله في الخارج، وكذا البناء إذا ارتسم في خياله شكل بيت معيّن على هيئة خاصة لم يسبق وجودها، فانّ ذلك التصوّر يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج. وأيضاً جميع الأفعال الحيوانية والإنسانية إنّما توجد بسبب العلم بما يشتمل عليه من المنافع أو الظنّ أو الاعتقاد، فإنّ العطشان إذا وجد الماء البارد وعلم أو ظنّ أو اعتقد أن لا ضرر عليه من شربه لا في الحال ولا فيما بعده، فانّه يصدر عنه الشرب باعتبار ذلك العلم والظن والاعتقاد. والعالم بما في السم من المضار وعدم اشتماله على منفعة البتة فانّه بالضرورة يمتنع عن تناوله. وكذا الإنسان إذا تذكر الله تعالى وعظّم شأنه و خشي من أليم عقابه قفّ[٣] جلده وقام شعره استشعاراً من خشية الله تعالى. و كذلك إذا رأى صورة جميلة أو تذكرها ربّما انتشر عضوه.

وفيه نظر، فإنّ هذا العلم في الحقيقة انفعالي؛ لأنّه مستفاد من الصورة الخارجية، و إن كان يصدر عنه شيء فباعتبار آخر. فهذه الإدراكات الكلّية تارة والجزئية أُخرى هي الأسباب لحصول الأفعال في الخارج، إلّا أنّ تصوّرات النفس الإنسانية لا تؤثر في وجود تلك المتصورات إلّا بواسطة الآلات، فأمّا إذا كان

١ـ راجع شرح الإشارات٣: ٢٩٨ـ ٢٩٩؛ كشف المراد: ٢٢٩؛ شرح المواقف٦: ٤٣.

٢ـ للعلم الفعلي استعمال آخر و هو ما يقابل الذاتي كالصفات الفعلية والذاتية، والمراد به العلم في مقام الفعل دون مقام الذات.

٣ـ في هامش نسخة ج: «قفّ شعره: قام فزعاً».

الفاعل غنيّاً عن الآلات كان نفس إدراكه سبباً لحصول المدرَك في الخارج [١]، فهذا هو العلم الفعلي.

وأمّا العلم الانفعالي فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدماً على العلم ويكون العلم تابعاً له وحكاية عنه، كمن نظر إلى صورة السماء والأرض وغيرهما من الموجودات، فتصور منها في ذهنه صوراً و ارتسم منها في خياله هيئة مستفادة من الأُمور الخارجية، فإنّ هذه الصور الذهنية معلولة للصورة الخارجية وحاصلة منها. وقد كانت الصورة الأُولى في العلم الفعلي علّة محصّلة لما في الخارج. والعلم الفعلي أشرف وأفضل من الانفعالي؛ فانّ الضرورة قاضية بأنّ المنشئ لمسألة والمخترع لها، أو للقصيدة التي لم يسبقه إليها غيره أشرف وأكمل من عِلم مَن تعلّمها منه.

وقد سألت شيخنا أفضل المحققين عن علّة الحصر، فمنع منه [٢]وأبدأ قسماً ثالثاً لا فعلياً ولا انفعالياً، وهو علم واجب الوجود تعالى بذاته فانّه خارج عن القسمين.

وفيه نظر، فانّ علم واجب الوجود بذاته نفس ذاته بالذات و مغاير له بالاعتبار، ومن حيث المغايرة يكون صادراً عنه و متأخراً بالذات وكأنّه حكاية عنه ومثال له و مستفاد منه، فانّ الذات الحقيقية هي الأصل و هذا العلم تابع، فكان انفعالياً بهذا الاعتبار عن ذاته لا عن غيره.

١ـ هذا القسم الأخير (ما لا يحتاج إلى الآلات) وحده هو العلم الفعلي عند الحكماء؛ قال الحكيم السبزواري:

وبتوهُّم لِسَقْطَةٍ، على جِذْعٍ، عناية، سقوطٌ فُعِلا

وقال في شرحه: فانّ هذا العلم التوهمي بمجرّده، و محضِ تخيُّل السقوط بلا رويّة وتصديق بغاية، منشأً للفعل الذي هو السقوط. شرح المنظومة لناظمها: ١١٧.

٢ـ العلم لا ينحصر بالفعلي والانفعالي، بل منه ما ليس بفعلي ولا انفعالي. راجع شرح المواقف٦: ٤٤؛ نهاية الحكمة: ٢٦٤.

المسألة الرابعة عشرة: في التلازم بين التجرد عن المادة والتعقّل

هذا الحكم يتوقف على أمرين:

أ: إنّ العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة ولـواحق المادة، وهذا سيأتي إن شاء الله تعالى في علم النفس.

ب: عكسه وهو أنّ كل مجرد يجب أن يكون عاقلاً، ولنبحث الآن فيه.

وقد صدر عن الأوائل فيه حجج ثلاث [١]:

الحجة الأُولى: إنّ كل مجرّد يصـح أن يعقل غيره، وكل مـا يصـح أن يعقل غيره فإنّه يصح أن يعقل ذاته.

أمّا الصغرى، فلأنّ كل مجرّد فإنّه يصح أن يكون معقولاً وحده بالضرورة، إذ لا مانـع فيه عن التعقـل لأنّا فرضنـاه مجرداً وهو المصحح للمعقـولية، فـإذا وجد القابل وجـد الفيض قطعاً، وكل مـا يصح أن يكون معقولاً وحـده صح أن يكون معقولاً مع كل مـا عداه من المعقولات، فكل مـا كان كذلك صح على مـاهيته أن تقارن جميع ما عداه من الماهيات؛ لأنّ التعقـل حصول صورة المعقول في العاقل، فإنّ كل مجرد فانّه يصح أن تقارن ماهيته سائر الماهيات.

فنقول: تلك الصحّة إن اعتبر فيها كون تلك الماهية في العقل، مع أنّ كونها في العقل عبارة عن كونها مقارنة للعقل، لـزم أن تكون صحة وجود الشيء متأخرة عن وجـوده، وقد كان الـوجود متأخـراً عن الصحة، هذا خلـف. أو لا يعتبر فيها ذلك، وحينئذٍ تلك الماهيـة المعقولة إذا وجدت قائمـة بنفسها في الخارج أمكن أن تقارن ماهيتها ماهيات الأشياء المعقولة، ولا معنى للتعقل إلاّ هذه المقارنة.

١ـ ذكرها الرازي وسماها بالطرق الثلاثة. راجع المباحث المشرقية ١: ٤٩١.

فإذن كل ماهية مجردة فإنّه يصحُّ عليها أن تعقل سائر الماهيات المجردة، وكل ما صح في حق المفارقات وجب. فإذن كلُّ ماهيّة فإنّها تعقل جميع الماهيات.

وأمّا الكبرى، فلأنّ كل من عقل شيئاً أمكن أن يعقل كونه عاقلاً لذلك المعقول، وذلك يتضمن كونه عاقلاً لذاته، فإذن كلّ مجردٍ يجب أن يكون عاقلاً لذاته ولجميع ما عداه من المجردات.

اعترضه أفضل المتأخرين بوجوه: [١]

الأوّل: لا نسلم «أن كلّ مجردٍ يصحُّ أن يكون معقولاً»؛ فإنّه ليس ببديهي، فلابدّ فيه من البرهان، خصوصاً وعندكم واجب الوجود تعالى مجرد وكذا العقول وكلها غير معقولة، بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر، فبطل الحصر الموجب الكلي[٢].

وأجاب أَفضل المحققين: بأنَّ ذاتَ الله تعالى وذوات العقول غيرُ معقولة لنا، لكنها في أنفسها يمكن أن تكون معقولة [٣].

وهذا الجواب غير كاف لبقاء السؤال بحاله، فإنَّ الجواب عن نقض واحدٍ لا يستلزم الاستيعاب.

وأجاب بعضهم: بأنّ واجب الوجود معلومٌ لأنّ حقيقته تعالى نفس وجوده المجرد عن المادة، والوجود واحد على ما تقدم، وهو معلوم، والقيد السلبي معلوم أيضاً، فكانت حقيقته معلومة.

١ـ نقل المصنّف العلامة هذه الوجوه مع توضيحات وتصرّفات يسيرة، ولذلك ترى بعض العبارات ليست في شرح الاشارات.

٢ـ شرح الاشارات ٢: ٣٨٧.

٣ـ نفس المصدر: ٣٨٨.

واعترض بمنع كون وجوده نفس حقيقته [١]. سلمنا ذلك في حقه تعالى، لكن العقول المفارقة ماهياتها غير وجوداتها بالاتفاق مع أنّها غير معقولة.

الثاني: لو سلمنا «أنَّ كلَّ مجرد يصحُّ أن يكون معقولاً» فلِمَ قلتم: إنّه يصحُّ أن يكون معقولاً مع غيره؟ والاستقراء لا يفيد العلم، فلعلّ من المجردات ما لا يصحُّ أن يُعقلَ شيء آخر مع تعقلها، وكيف يحكم بامتناع ذلك مَن يكون ظاهر مذهبه أنّ العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان؟! [٢]

أجاب أَفضلُ المحققين: بأنَّ تعقّل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة، وما يجري مجراهما من الأُمور العامة، ولذلك حكم بعضهم بأنَّ التصور لا يتعرّى عن تصديقٍ ما، والحكم بشيءٍ على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن، فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده إلاّ ويصح أن يعقل مع غيره [٣].

الثالث: سلمنا «أنَّ المجرد يصحُّ أن يُعقلَ مع غيره»، لكن لا نسلم أنَّ كلَّ مجردٍ فانه يصحُّ أن يعقل مع كل ما عداه، حتى يفرّع عليه: أنّ كل مجرد فإنّه يصح أن يعقل كل الأشياء [٤].

أجاب أفضل المحققين: بأنّ المطلوب هنا هو إثبات العاقلية لكل ما يُفرض مجرداً، ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد، وأمّا إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الآن [٥]، ولو قال بدل ذلك: إنَّ كلَّ مجردٍ فإنَّه يصحُّ أن يكونَ معقولاً لكل مجرد، لكان أولى.

١ـ انظر مذهب الرازي في هذا الموضوع في المباحث المشرقية ١: ١٢٠ ـ ١٣٠. وقد عَنونه ابن سينا هكذا: «انّ الأوّل لا ماهية له غير الانيّة»، الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٢ و ٣ـ شرح الاشارات ٢: ٣٨٨.

٤ـ نفس المصدر.

٥ـ أي لم يدّعه ابن سينا هاهنا. نفس المصدر.

الرابع: لِمَ قلتم: إنَّ صحة المقارنة تكون في الخارج؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس؟

قوله: «لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخّر صحة الشيء عن وجوده»، مغالطة، فإنّ المقارنة جنس تحته أنواع ثلاثة:

أ: مقارنة الحال للمحل، كمقارنة السواد لمحلّه.

ب: عكسه، وهو مقارنة المحل للحال، كمقارنة محل السواد له.

ج: مقارنة احدى الحالّين للآخر، كمقارنة السواد والحركة في الجسم الأسود المتحرك.

وهذه الأنواع مختلفة بالماهية، لأنَّ كلَّ واحدٍ منها يصح عليه ما لا يصحّ على الآخر، وإذا ثبت هذا فنقول: مقارنة الصورتين المعقولتين في العقل مقارنة الحالّين في المحل الواحد. ومقارنة الصورة العقلية مع النفس مقارنة الحالّ للمحل، ولا يلزم من الحكم بصحة نوع واحد على شيء صحّة الحكم بسائر الأنواع عليه، فلا يلزم من عدم توقف صحّة النوع الأوّل من المقارنة على الحصول في النفس عدم توقف النوع الثالث عليه.

ثم بتقدير ذلك لا يلزم أيضاً منه أنَّ الماهية المعقولة إذا وجدت في الخارج صحّ أن تقارنها سائر الماهيات المعقولة، لأنَّ ذلك مقارنة المحل للحالّ، وهو نوع مخالف للنوعين الآخرين، ويؤكد القول بأنّه ليس حكم كل واحد من هذه الأنواع حكم الآخر، أن الإنسان الخارجي قائم بذاته وحساس ومحسوس ودرّاك وفعّال، وكل ذلك على الإنسان الذهني محال، وبالعكس.

والعَرض يصح أن يقارنَ غيره مقارنة الحالّ للمحل، من غير عكس، وكذا الصورة، وباقي الجواهر بالعكس. وإذا ثبت ذلك كان توقف صحّة مقارنة المجرد

لغيره التي هي مقارنة الحالّين على حصول المجرّد في العاقل الذي هو مقارنة الحالّ للمحل، توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر، ولا يلزم منه محال. وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر، لكن لا يلزم من صحّة وجود نوعين من المقارنة صحّة النوع الثالث الذي لا يتصوّر تعقّل المجرّد إلاّ به [١].

أجاب أفضل المحققين: بأنَّ حصولَ نوعٍ من المقارنة كافٍ في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً من حيث الماهيةِ المشتركة، وهي كافية في تقرير الحجّة [٢].

وهذا الكلام في غاية المنع، فإنَّ مطلق المقارنة غير كاف في المطلوب؛ لأنَّ المطلوب هو وجود مقارنة المحل للحالّ، والمستدَل به هو: إمّا مقارنة الحالّ للمحل، أو أحد الحالّين للآخر، ولا شك في إمكان الانفكاك بينهما، بل في وجوبه؛ فإنَّ الصورة العقلية الحالَّة في الذهن تقارن الذهن مقارنة الحالّ للمحل، ويمتنع أن تكون ثابتة في الخارج، فضلاً عن أن تكون ثابتة في الخارج محلاً لما فرض محلاً لها.

واعلم أن هذا الإيراد الذي أورده أفضل المتأخرين لازم لهم، لا جواب عنه البتة.

الخامس: سلمنا أنّ هذه الأنواع متساوية في الماهية، أَو أنَّ صحّة أن يقارنها شيء لا يتوقف على كونها عقليّةً، فلِمَ قلتم: إنَّ مثلها إذا وجد في الخارج وجب أن يصحَّ عليه ذلك؟! فإنّه لا يلزم من صحّة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج، فإنّ الإنسان الذهني محتاج إلى موضوع بخلاف الخارجي، والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني.

١ـ نفس المصدر: ٣٨٩.

٢ـ نفس المصدر.

وبالجملة: لا يلزم من صحّة حكم على الماهية عند كونها ذهنية صحته على مثلها إذا وجد في الخارج؛ فإنَّ الماهية حالَ كـونها ذهنية لابدّ وأن تكون متميزة عن نفسها إذا كانـت خارجيّة، فجاز اختـلافهما في الحكم باعتبار الاختلاف بـواسطة التمايز بينهما [١].

أجاب أفضل المحققين: بـأنَّ اعتبار حصولِ الإنسان في الـذهن من حيث هو ماهيّة الإنسـان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيـث هو صورة ذهنية، كما مرّ بيانه، فإنَّ الأوّل هو تعقّل الإنسان، والثاني هو الصورة المتعقّلة للإنسان، وهي محتاجة إلى تعقّل آخر مثل الأوّل.

والعقل إذا حكـم على الإنسان بـالاعتبـار الأوّل وجب أن يطـابق الخارج، وإلاّ لارتفع الـوثـوق عن أحكـام العقل. وإذا حكـم بالاعتبـار الثـاني لم يجب أن يطابق الخارج؛ لأنّه لم يحكم على الإنسان الخارجي، بل حكم على الذهني وحده. وهاهنـا لم يُحكم بصحّـة مقارنة المجـرد لغيره من حيث هـو صورة ذهنيـة، بل من حيث ماهيّته [٢].

وفيه نظر؛ فإنَّ المقارنة إنّما أخذها المستدل في الذهن لا من حيث الماهية، إذ لا دليل عليه لو أخذها من حيث الماهية.

السادس: سلمنا الصحّة في الخارج، فلِمَ لا يجوز أن يكـون في الخارج مانع من وجـود الحكـم؟ كما أنّ الحيـوانيـة التي في الإنسـان يصـح عليهـا من حيـث الحيوانية قبـول فصل الفرس، إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعهـا عن ذلك [٣]، وهاهنا الصورتان أعني الذهنية والخارجية متغايرتان متمايزتان كما قلنا، فجاز أن يكونَ ما لأجله صارت ذهنية شرطاً لتلك الصحّة، أو ما لأجله صارت خارجية مانع منه.

---

١ و ٢ـ نفس المصدر: ٣٩٠.

٣ـ نفس المصدر: ٣٩١.

السابع: لا نسلّم أنَّ حكم المسألتين واحد، فانّ حصة كل نوعٍ من جنس مساوية في الماهية لحصة النوع الآخر منه في تمام الماهية، ثم مع ذلك الفصل المقارن لكل واحد منهما يمتنع على الأُخرى، فلم يكن حكم الشيء حكم مثله.

لا يقال: هذا الامتناع ما جاء من جانب الجنس، بل جاء من الفصل.

لأنّا نقول: هب أنّ الأمر كما قلتم، لكنّا بيّنا بذلك أنَّه قد يصح على أحد المثلين ما يمتنع على الآخر وذلك مما يحقق مقصودنا.

الثامن: سلّمنا أنّ المجرّد في الخارج يصح أن يقارن جميع الماهيات، لكن لا نسلّم أنّه يلزم من صحة تلك المقارنة كونه عاقلاً، فإنّه لا دليل على أنَّ التعقُّل هو الحصول، وأنّه ليس إضافة زائدة عليه.

التاسع: نعارض بأنَّ الصورة الذهنية حينما كانت في العقل امتنع أن تكون عاقلة، فإذا وجدت في الخارج وجب بقاء تلك الاستحالة، ضرورة أنَّ حكم الشيء حكم مثله.

العاشر: سلّمنا أنَّ كلَّ مجردٍ فإنّه يصح أن يعقل كل ما عداه، فلم يجب أن يعقل ذاته؟

قوله: كلُّ من عقل شيئاً أمكنه أن يعقل أنّه يعقل ذلك الشيء.

قلنا: ممنوع، ودعوى البديهة غير مقبولة، فأين البرهان؟

سلّمنا، فلِمَ، قلتم: إنّه يلزم منه كونه عالماً بذاته؟

لا يقال: من علم كونه عالماً بشيء فقد حكم على ذاته بالعالمية، والحاكم بأمر على أمر لابدّ وأن يحضر عنده الأمران وتعقلهما معاً.

لأنّا نقول: هذه القاعدة لا تتم عندكم، فإنّا نحكم بالكلي على الجزئي، ومدرك الكلي مجرد، ومدرك الجزئي مقارن.

قال الرئيس في بيان الكبرى [١]: كل من عقل شيئاً أمكنه أن يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنّه يعقله، لأنّ للقوة ثلاث مراتب: بعيدة هي العقل الهيولاني، ومتوسطة هي العقل بالملكة، وقريبة وهي العقل بالفعل، وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء، فكل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل ـ متى شاء ـ أن ذاته عاقلة لذلك الشيء؛ لأنّ تعقّله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له، وتعقّله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له، ولا شك أنّ حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر. وكون واجب الوجود والمفارقات يجب لها ما يمكن ، لا ينافي كون تعقّل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة، لأنّ المشتمل على القوة هو التعقّل لا المُتَعَقِّلْ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع إلى ذاته، لا ينافي ذلك.

ثم اعترض الرئيس على نفسه: بأنَّ الصور المادية في القوام إذا جرّدها العقل وصارت معقولة وزالت [٢] عنها علاقة المادة المانعة [٣] لها عن التعقل، إذا قارنت صوراً أُخرى معقولة، فلِمَ لا تصير عاقلة لها مع زوال المانع وحصول المقارنة ؟ [٤]

وأجاب: بأنّ هذه الصورة ليست مستقلة بقوامها فلا تقبل شيئاً يحلها من المعاني المعقولة، بل أمثال هذه الصورة لا يحل فيها شيء من المعاني المعقولة، لعدم استقلالها، بل كانت حاصلة معها في شيء آخر، وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله، فلو كان كل واحد

١ـ راجع شرح الاشارات ٢: ٣٨٢.

٢ـ في المخطوطة: «زال».

٣ـ في المخطوطة: «المانع».

٤ـ راجع شرح الاشارات ٢: ٣٩١.

منهما قابلاً للآخر لكان كل واحـد قابلاً لنفسه، وهو محال. ولما لم يكن واحدٌ منهما قابلاً لـلآخر، فلا واحد منهما بحـاصل في الآخر، والتعقل هو حصـول المعقول في العاقل. فإذن لا واحد منهما بعاقل لـلآخر، بل العاقل لهما هو الشيء المتصوَّر لهما، لأنّهما حاصلان فيه.

وأمّـا وجود تلك الصـور خارج العقـل فمادّيٌّ غير مجرد، والمادة مانعـة من كونها معقولة، فضلاً عن كونها عاقلـة. فإذا لا يمكن أن تكون تلك الصورة عاقلة في حال من الأحوال، ونحن كلامنا في جوهر مستقل بنفسه إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له، فكان له بالإمكان أن يعقله [١].

اعترض أفضل المتأخرين بوجوه:

الأوّل: أنَّ الصورة المعقولة الحالّة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة؛ لاستحالـة اجتماع الأمثال. ولأنّها صور المختلفـات فتختلف باختلافهـا، وحينئذٍ يمكن أن تكـون بعضها أولى بالمحلّيـة وبعضها بالحاليّـة، فإنّ الحركة لمّا خـالفت البطء بالماهية صارت بالمحلّية أولى [٢].

وأجـاب أفضل المحققين: بأنّ كـون أحـد الشيئين أولى من الآخـر يقتضي اختلافهما بالماهية، أمّا عكس هذا الحكم فغير واجب. والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف مـاهيتهما، وإلاّ لكانت محلاً للسـواد أيضاً، بل كـان البطء محلاً لها، إنّما هي محلّ للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به.

وهاهنا لا يمكن أن يقال: أحـد المعقولين مع تساويهما في النسبة إلى المحلّ هيئة و صفة لـلآخر. وكيف وكل واحد منهما يـوجد لا مع الآخر بحسب مـاهيته وبحسب كونه معقولاً ؟ فإذن ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر [٣].

---

١ و ٢ـ نفس المصدر: ٣٩١ ـ ٣٩٣.

٣ـ نفس المصدر.

وفيه نظـر، فإنّه لم يستـدل على المحلية بـالاختلاف، بل استـدل على إمكان الأولوية بالاختلاف، وظاهر أنّـه كذلك، فإنّ غير المختلفين يمتنع ثبوت الأولوية فيهما، أمّا المختلفان فيمكن فيهما الأولوية، فتبطل حجة الشيخ.

الثاني: ما ذكره الشيخ يتضمن الاعتراف بأنّ مقـارنة الصور لمحلّها وللحالّ معهـا غير مقارنتهـا للحـالّ فيها؛ لأنّ الأوّلين حـاصـلان، والثـالث ممتنع. وفيـه اعتراف بأنَّ الأولين لا يقتضيان كـون المقارن عاقـلاً، فلا يلزم من صحتهـا صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلاً [١].

أجـاب أفضل المحققين: بأنّـه لم يستـدل من صحـة القسمين الأولين على صحّة الثالث، بل استدل من صحتهما على صحـة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيـه فقط. ثم بيّـن أنَّ أحـد الشيئين اللذين يصـح تقارنهما في محل يقومـان به، إن كـان قائماً بنفسـه كان عـاقلاً لـلآخر، وذلـك لحصول الآخـر فيه. فاستدل على الجزء المشترك [٢] من القسـم الثالث بـالقسمين الأولين، وعلى الجزء الخاصّ [٣] به بالفرض.

وفيه نظر: للمنع من حصول الآخر فيه، بل إنّما حصل معه في القوة العاقلة لهما، وإنّما يكون حـاصلاً فيه لو ثبـت القسم الثالث على تقديـر ثبوت الأولين أو المشترك، لكن لا يلزم مـن ثبوت شيء من الأولين ولا المشترك ثبوت الثـالـث، لأنّ الأولين مباينـان للثالث، والمشترك أعم. ولا يلـزم من ثبوت أحد المتبـاينين ثبوت الآخر، ولا من المشترك ثبوت الخاص.

الثالث: قولـه «كان له بالإمكـان جعله متصوراً» اعتراف بـأنّ تصور ذلك

١ـ نفس المصدر.

٢ـ وهو مطلق المقارنة.

٣ـ وهي اضافة المحلّ إلى الحالّ.

العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة، وعند ذلك يسقط أصل الدليل [١].

أجاب أفضل المحققين: بأنَّ المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة، ثم إنّه يصير مجرداً بحسب إعداداتٍ ما لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة، وإنّما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص، فحكم الرئيس بالإمكان العام، لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه. ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة [٢].

وفيه نظر، فإنّ تلك الغواشي إن منعت من التعقل أمكن دوامها إمّا بالشخص أو بالنوع، فأمكن عدم التعقل، ثم تلزم المغايرة بين المقارنة مع العاقل والتعقل.

واعترض الرئيس على نفسه في «استدلاله بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها» بوجهين:

الوجه الأوّل: لِمَ لا يكون للمقارنة شرط لا يوجد إلاّ عند القيام بالغير؟

الوجه الثاني: أن يقال: لها مانع يوجد عند القيام بالذات.

فإنّ مع هذين الاحتمالين يمكن اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأُخرى.

وأجاب: بأنّ الماهية لما كانت عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها، لم يحتمل لحوق شيء بها إلاّ عند القيام بالذات.

---

١ و٢ـ نفس المصدر: ٣٩٤.

فـاستعداد المقـارنة إمّـا أن يكون لازمـاً للماهية النـوعية غير منفك عنهـا، حالتي القيام بـالذات وبالقوة العاقلة، وإمّا أن لا يكـون لازماً بل إنّما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط.

والثاني ينقسم إلى أقسام ثـلاثة، لأنّه إما أن يحصل مع المقارنـة أو بعدها أو قبلها.

أمّا الأوّل: وهو أن يكـون استعداد المقـارنة لازمـاً للماهية، فيقتضي كـونها مستعدة للمقارنة، سواء قامت بالقوة العاقلة أو بذاتها، وحينئذ يسقط الشك.

وأمّا أوّل الثلاثة: [1] وهو «أن يكـون حصول الاستعداد عنـد القيام بـالقوة العاقلة مع وجود المقارنة» فباطل؛ لأنّ الشيء يجب أن يستعد أوّلاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها، اللهم إلاّ إذا كان الاستعداد لصفة أُخرى غير الصفة الحاصلة، كالاستعداد للمعقولات الثواني التي تحصل بعد حصول المعقولات الأُول.

وأمّا ثانيها: وهو «أن يكون حصول الاستعداد بعـد وجود المقارنة» فباطل؛ لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها.

وأمّا ثالثها: وهو «أن يكون حصول الاستعـداد قبل وجود المقارنة» فيقتضي في هذا الموضع أن يكـون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضـاً كما كان في القسم الأوّل، وذلك لأنّ الماهية قبل المقارنة إنّما تكون مجردة عـن اللواحق الغريبة لكونها معقولة، فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها، وحينئذٍ يسقط الشك.

ثم اعترض الرئيس أيضاً [2]: بأنّ المعنى الجنسي كالحيوان مثلاً إذا كان قارن فصـلاً لم يبق مستعـداً لمقارنـة أُخرى، وإذا جـاز ذلك هنـا فلِمَ لا يجوز أن تكـون

١ـ من أقسام القسم الثاني. وانظر الأقسام في شرح الاشارات ٢: ٣٩٨ـ ٣٩٩.

٢ـ انظر الاعتراض والجواب عنه في نفس المصدر: ٤٠٢ـ ٤٠٣.

الماهية المعقـولة عند كونها قـائمة بذاتها غير مستعـدة للمقارنة، وإن كـانت عند كونها قائمة بذاتها [١] مستعدة لها؟

وأجاب: بأنّ المعنـى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعـد لكل واحد واحد مـن الفصول التي تقـارنه مقارنـة مقوّم لـوجوده محصل لإنّيتـه، فإن لم يكن لبعضهـا خروج إلى الفعـل فلوجـود مانـع هو الفصـل الآخر سبقـه فقـوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعاً وأخـرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلّـة مستعدة لمقارنة الفصـول، فـزال ذلك الاستعـداد بوجـود هـذا المانع، لا مـع كونـه على طبيعتـه الجنسية، بل بعـد زواله عن تلك الطبيعة، فهـو مستعد لمقارنة الفصـول ما دامت طبيعتـه الجنسية بـاقية. وإذا كـان حـال الجنس الذي لا يتحصّـل حال وجـوده (إلاّ)[٢] بالمقارنة كـذلك، فكيف يكون حال الأنواع المحصّلة الغنيـة عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه؟ أي إنّها تكون الأنواع باقتضـاء الاستعداد ما دامت على طبائعها النـوعية أولى من الأجناس. ولما كانت الماهية المعقولة ـ التي نحن في قصتها ـ نوعيةً محصّلةً غنيةً عن مقارنة سائر المعقولات، فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها.

الحجة الثانية: [٣] إنهّم قالوا: كـل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقهـا فذاته المجردة حـاضرة لذاتـه وحاصلـة لها، وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهـو يعقل ذلك المجرد. فإذن كل مجرد فانّه يعقل ذاته.

أمّا الصغرى: فلأنّ الشيء إمّا أن يكون قائماً بذاته وموجوداً [٤] لذاته، وإمّا

١ـ كذا في المخطوطة، وفي شرح الاشارات: «بالقوة العاقلة».

٢ـ ليست في المصدر.

٣ـ من الحجج التي تمسّك بها الفلاسفة لإثبات عاقلية كل مجرد.

٤ـ في المخطوطة: «مجردا»، اصلحناه طبقاً للسياق ونقل الرازي في المباحث المشرقية ١:٤٩٢.

أن يكون موجوداً لغيره. فإن كان قائماً بذاته كانت ذاته حاصلة لذاته لا لغيره.

وقول من يقول: ربّما يكون الشيء موجوداً ولا يصدق عليه أنّه لذاته أو لغيره، كلام باطل لا حاصل له؛ فإنّ هذا الخيال إنّما جاء من توهم أنّ حضور الشيء عند الشيء إنّما يصح بين المتغايرين، لإنّه إضافة ، لكنّك قد عرفت أنّه يكفي في ذلك تغاير الاعتبار.

ولأنّا نعقل ذواتنا وإنّما نكون عاقلين لذواتنا إذا كان العاقل هنا هو المعقول، وهو يدفع القول بالحاجة إلى التغاير.

ولأنّا نقول: ذاتي وذاتك، فعلمنا [1] أنّ هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير.

وأمّا الكبرى: فلأنّ معنى التعقل هو الحضور عند المجرد، ومن جعله حالة إضافية مشروطة بالحضور، فلأنّ حصول الحالة الإضافية غير متوقفة إلاّ على حصول هذا الشرط فمتى حصل الشرط المفيد للاستعداد التام وجب حصول المشروط.

بقي هنا إشكال: وهو أنّ حصول الشرط إنّما يكفي في حصول المشروط أن لو كان المقتضي حاصلاً ، فلعل بعض المجردات حقائقها مقتضية لتلك الإضافة، فلا جرم تحصل تلك الإضافة عند حصول الشرط، وبعضها لا يقتضي تلك الإضافة فلا يجب فيها إفاضة تلك الصورة وإن حصلت الشرائط بأسرها.

والجواب: إنّ المقتضي لحصول هذه الإضافة، هو حضور الصورة بشرط كون الصورة مجرّدة وكون الموصوف بها مجرداً، وحيث قد حصل المقتضي مقروناً بشرطه وجب ترتب الأثر عليه.

وفيه نظر: فإنّ هذه الحجة لا تنفك عن مكابرة للضرورة؛ لأنّ التعقل

١ـ في المخطوطة: «فقلنا».

والحضور لا يعقلان إلاّ بالقياس إلى الغير، فهما إضافيان، والإضافة لا تعقل ثابتة إلاّ بين شيئين، ولا اثنينية بين الذات ونفسها. وإنّما أُضيف الشيء إلى نفسه في قولنا ذاته لضيق العبارة أو لاعتبار مغايرةٍ ما باعتبار وصفٍ ما.

قالوا: ثم ذلك المجرد إن كان علة لغيره باعتبار ذاته لزم أن يعقل ذلك الغير أيضاً، لأنّه شيء عقل نفسه علم من نفسه أنّه مبدأ لغيره وعلّة له، وهو يتضمن علمه بغيره، وفيه ما تقدم.

الحجة الثالثة: ما قرره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد، حيث برهن فيه على أنّ الصورة المجردة إذا اتّحدت بالجوهر العاقل صيّرته عقلاً بالفعل على ما سبق. فانّه قال بعد ذلك: الصورة المجردة لما اتّحدت بغيرها صيّرته عقلاً بالفعل، فإذا كانت الصورة المجردة قائمة بذاتها كانت أولى بالتعقلية؛ فإنّ كل ما يفيد غيره شيئاً هو قابل له، فإنّ قبوله له أولى، ولهذا لمّا صيرت الحرارة الجسم الذي قامت به مسخناً كانت بحيث لو قامت بذاتها أولى بالتسخن، وكذا الجسم إذا كان قابضاً للبصر باعتبار حصول السواد له، فلو كان السواد قائماً بذاته كان أولى باقتضاء القابضية[1].

وهذه الطريقة غير مرضية عند العقلاء حتى عند الشيخ نفسه فإنّه سفّه القائل بالاتّحاد ونسبه إلى السخافة والاختلال، وقد تقدم بطلانه. على أنّ الأولوية كلام إقناعي لا برهاني، فإنّ المختلفين لا يجب تساويهما في الأحكام فضلاً عن اتحادهما فيها.

تذنيب: [2] قالوا لما ثبت أنّ كل مجرد يصح أن يُدرك غيره وجب أن يدرك غيره، لأنّ المجرد عن المادة وعلائقها لا يمكن توارد التغيرات عليه، بل يجب له

١ـ المبدأ والمعاد: ١٠ مع تصرفات من المصنّف.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١ : ٤٩٤.

كل ما يمكن، وإلاّ لامتنع أن يحصل له إلاّ عند تغير يعرض له فتكون ذاته متغيراً، وقد فرض خلافه.

وسأل بعضهم الرئيس [١] فقال: الذي يدرك منّا المعقولات مجرد، ولا يجب لنا ما يمكن من التعقلات، ولا يمكن إسناد العدم إلى الاشتغال بالبدن، فإنّه يعوق النفس الناطقة عن فعلها؛ لأنّه لو كان كذلك لما كان تنتفع بالبدن في التعقلات، وليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ: بأنّه ليس كل مجرد عن المادة كيف ما كان عقلاً بالفعل، بل كل مجرد عن المادة تجريداً تامّاً فهو كذلك، والنفس ليست مجردة تجريداً تاماً، لأنّ المادة سبب لقوامها بوجه حيث كانت سبباً لحدوثها وسبباً لهيئة تشخصها ويتهيأ لأجلها إلى الخروج إلى الفعل، وليس من العجب أن يكون الذي يمنع من شيء يمكّن من شيء، والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء.

المسألة الخامسة عشرة: في أنّ تعقّل الشيء لذاته هو نفس ذاته، وأنّ ذلك حاضر أبداً [٢]

من جعل التعقّل حضور صورة المعقول عند العاقل، فالعاقل لذاته إنّما يعقل ذاته بحضور ذاته عند ذاته، فلا يخلو إمّا أن يعقل ذاته لأجل حضور نفس ذاته، أو لأجل حضور صورة أُخرى عند ذاته.

والثاني باطل؛ لأنّ تلك الصورة إن كانت مساوية لذاته في الماهية والحقيقة فهو محال، لأنّها إذا حلّت في ذاته لم تتميز إحداهما عن الأُخرى، لا بالماهية ولا

١ـ راجع المباحث المشرقية: ١: ٤٩٤ـ ٤٩٥.

٢ـ راجع نفس المصدر: ٤٩٥ـ ٤٩٦.

بلوازمها ولا بالعوارض، فلا يكون التميّز حاصلاً ولا الاثنينية، وقد فرضناها حاصلة هذا خلف. وإن كانت مخالفة لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الحقيقة، بل لتعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه، فتعين الأوّل.

ثم ذلك الحضور دائم قطعاً، فالتعقّل يجب أن يكون دائماً، نعم قد تَعْرض له الغفلة عن اعتبار حصول ذاته لذاته.

وأيضاً الإنسان إذا تتبع أحواله واستقراها وجد من نفسه إدراكه لنفسه دائماً، والتجربة دلّت عليه، فإنّ النائم يهرب من البرد الذي أصابه لا من البرد المطلق، بل من الذي أصابه وألّمه ووصل إليه، وإلاّ لهرب من برد غيره، لكن العلم بوصول البرد إليه يتضمن العلم به. وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال لا يكون قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً، بل إلى حصول ذلك من جهته، وذلك يتضمن العلم بذاته. فالإنسان بل الحيوان لا يحاول إدراكاً ولا تحريكاً مطلقين، وإلاّ لم يتخصص وقوعه بجزئي دون جزئي، بل إلى إدراك وتحريك يصدر منه ويحصل له، فظاهر أنّ علم الإنسان بنفسه دائم حاضر أبداً.

وفيه نظر، فإنّه إن كان المقصود الحصول بالفعل، فهو ممنوع، لوقوع الغفلة لأكثر الناس في بعض الأوقات. وإن عنى به الحصول بالقوة القريبة من العقل الذي يمكن حصوله متى اعتبره المعتبر فهو كذلك، لكنّه لا فرق حينئذٍ بين الذات ولوازمها.

تذنيبات: **الأوّل:** علم الإنسان بنفسه غير مكتسب، وهو ضروري، فإنّه لا شيء أقرب إليه من نفسه، حتى يبرهن به عليها. ولأنّ الاستدلال على الشيء إما بعلته أو بمعلوله، والقسمان باطلان.

أمّا إجمالاً، فلأنّ العاقل قد يغفل عن كل شيء إلاّ عن وجود نفسه، حتى إنّ النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثل ذاته

في ذكره.

ولو فرضنـا ذاته قد خلقت أوّل خلقهـا صحيحة الهيئة والعقل، وفرضنـاها على جملة من الـوضع والهيئة لا تبصر أجزاءهـا ولا تتلامس أعضاؤها، بـل كانت مندرجة ومعلقـة في هواء معتدل، كانت غافلـة عن كل شيء إلاّ عن ذاتها وثبوت إنّيتها.

وأمّا تفصيلاً، فلأنّ وهـم أحد لم يذهب إلى اثبات ذاته بعلله، فإنّ وجوده له أظهر من وجود علله. وأمّا المعلولات له فباطل الاستدلال بها، لأنّه لا يخلو إمّا أن يستـدل بالفعـل المطلق أو بفعـل صدر منـه. والأوّل بـاطل، لأنّ الفعـل المطلق يحتـاج إلى فاعـلٍ مطلق لا فـاعل معين. والثـاني محال، لأنّه لا يمكنـنـي أن أعلم فعلي[١]، إلاّ بعـد أن أعلـم نفسي، فلـو لم أعلم نفسي إلاّ بعـد أن أعلـم فعلي لـزم الدور.

وأعلم أنّ المطلوب ان كـان هو امتناع الاستدلال على ثبـوت ذات الإنسان عند ذاتـه فهو حق، لكن لا حـاجة فيـه إلى برهان، فإنّ ذلـك ضروري، وإن كان امتناع العلم التصوري فهو ممنوع.

وبالجملة فـالبرهان الإنّي ناقص، لأنّه لا يؤدي إلى معـرفة ذات الفاعل، ولا أن حقيقته ما هي ؟

الثاني: [٢] قـال بعض أوائل الحكماء[٣] القـائلين بقدم النفـس: إنّها تعقل المعقولات لذاتها، فـلا يمكن انفكاكها عنها؛ لأنّها لو خلـت عن التعقّلات لكان

١ـ ق: «فعل».

٢ـ راجع نفس المصدر: ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

٣ـ لعلّه سقراط (Socrates) (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق م) وهـو من تلامـذة فيثاغـورس ومن كبار فـلاسفة اليونان.

ذلك الخلو إمّا أن يكون ذاتياً لها أو لازماً أو عرضياً مفارقاً. والأوّلان باطلان، وإلاّ لم تصر عاقلة أبداً لامتناع الخلو عن الصفة الذاتية واللازمة. والثالث باطل، لأنّ العرضيات تطرأ على الذاتيات [1]، فلو لم يكن علمها بالأشياء ذاتياً لها لم يكن خلوها من العلم عرضياً. ثم إنّها لاشتغالها بالبدن وتدبيره تغفل عن الالتفات إلى لوازمها وذاتياتها.

وهذه الحجة فاسدة، لأنّا لا نقول: النفوس تقتضي عدم العلم، بل لا تقتضي وجود العلم، فالعلم ممكن الحصول إذا وجد سببه الخارجي وجد، وإن لم يوجد لم يوجد لكن ليس كل ما لم يوجد ممتنعاً ان يوجد، وإلاّ لم يكن ممكنٌ ما معدوماً، ويبطل قولهم: إنّ الصورة العقلية إمّا أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا . فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور، إذ ليس معنى الشعور إلاّ الحضور، وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذاتياً، لأنّ الذاتي لا يفارق. ومن جعله حالة إضافية افتقر إلى الاستدلال على فساد هذا الاحتمال، أن تكون هذه الصور حاضرة أبداً، لكن لعدم تلك الحالة المسماة بالعلم لا يحصل الشعور بها كما في الصور الخيالية، فإنّها حاضرة عنده غير مشعور بها، لكنه لم يدل دليل على إثباتها فلم يجز إثباتها.

الثالث: [2] ذهب بعض القدماء [3] القائلين بقدم النفس، حيث عرفوا بطلان قول من زعم: «أنّ علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي»، وتركوا ذلك إلى أنّها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات، وتلك العلوم ليست ذاتية فزالت

١ـ ج: «الذاتية».

٢ـ راجع نفس المصدر: ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

٣ـ يعنى به افلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق م) في نظريته المعروفة بنظرية استذكار المعلومات السابقة. وهذه النظرية قائمة على اعتقاده بمسألتين: الايمان بالأنواع أو المثل، والايمان بخلق الأرواح قبل الأبدان. كما أكد أيضاً على أنّ الظواهر أمورٌ فانية، وليست أصولاً باقية، والعلم الحقيقي ⇐

بسبب استغراقها في تدبير البدن. ثم إنّ الأفكار تذكّرات لتلك العلوم الزائلة؛ لأنّ التفكر طلب، فإن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل، وهو محال. وإن كان مجهولاً كان طلباً لغير المعلوم، وهو محال؛ لأنّه إذا وجده كيف يعرف أنه هو الذي كان مطلوبا؟ فإن مَن لا يعرف عبده الآبق لا يعرف أنّ الذي وجده هو أو غيره. أمّا إذا جعلنا العلوم كانت حاصلة بالفعل، والتفكر تذكر، عرف أنّها مطلوبة إذا وجدها.

والجواب: سيأتي حدوث النفس. والمطلوب معلوم من وجه دون وجه، ففي التصورات تكون الماهية المطلوب تصورها معلومة ببعض عوارضها ولو بكونها مسماة بلفظٍ ما ومجهولة باعتبار حقيقتها، فيطلب تعريف ذلك المجهول بواسطة ما علم، ويعرف انّه هو إذا وجده حيث حصل له علامة سابقة، كمن كان له في عبده الآبق علامة، فإذا وجده عرف انّه هو باعتبار وجود تلك العلامة فيه.

وأمّا في التصديقات، فانّ تصور طرفي القضية يكون معلوماً، والمجهول نسبة أحدهما إلى الآخر بالإيجاب أو السلب، فتطلب النفس إيقاع تلك النسبة بالدليل، فإذا حصّلت الدليلَ أوقعت الفكرة تلك النسبة وعرفت النفس أنّ الحاصل هو المطلوب باعتبار علمها لمفردات القضية.

يتعلق بالثابتات لا بالفانيات، والمُثُل ـ بما أنّها واقعيات ثابتة ـ يتعلق بها العلم.

وفي أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها، وحكايات مرشدة إلى ذلك. منها قصة سلامان وأبسال وهي بتفصيلها مذكورة في النمط التاسع من شرح الاشارات للمحقق الطوسي، ومنها قصّة الحمامة المطّوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة، ومنها حكاية حيّ بن يقظان. والقدماء من الحكماء كأنباذقلس، أفلاطون، أرسطاطاليس ذكروا وجوهاً عديدة في علّة هبوط النفس. وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس معروفة بالقصيدة العينية. فمن أراد التفصيل في أحوال النفس، فليراجع الأسفار ٨: ٣٢٥ـ٣٧٩.

المسألة السادسة عشرة: في إمكان تعقّل البسيط[١]

اعلم أنّ الحقائق إمّا بسيطة أو مركبة. فالمركبات يمكن أن تعرف بواسطة معرفة أجزائها. وأمّا البسائط فقد زعم قوم من القدماء أنّ حقائقها غير معلومة للبشر، وإنّما تعرف لوازمها وعوارضها دون نفس ماهياتها كما تعرف النفس بأنّها شيء محرك للبدن، وهذا عارض للنفس، وأمّا حقيقة النفس فغير معلومة للبشر.

واستدلوا عليه بأنّ اختلاف الناس في حقائق الأشياء واقع، خصوصاً النفس، ولا سبب في ذلك إلاّ أنّهم لم يدركوا تلك الحقائق بماهياتها، بل بلوازمها، فكل واحد من أشخاص البشر أدرك لازماً لتلك الماهية مغايراً لما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم، فأمّا لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا كل لوازمها القريبة والبعيدة، لما تقرر من أنّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، ولو كان كذلك لم يكن شيء من صفات الماهيات مطلوباً بالبرهان ولا خفياً عند العقلاء.

قيل عليه[٢]: الحقائق البسيطة إن لم تكن معلومة لم تكن المركبات معلومة، لأنّ تركب المركبات إنّما هو من البسائط، فإنّ كل كثرة فالواحد منها موجود، وتلك البسائط إذ هي غير معقولة كانت المركبات أيضاً غير معقولة بالحدّ. ولا يمكن أن تكون معقولة بالرسم أيضاً؛ لأنّ الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم، وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة، وإن كانت مركبة فبسائطها غير معقولة، فهي أيضاً غير معقولة. وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

٢ـ والقائل هو الرازي، نفس المصدر.

فإذن القول: بأنّ البسائط لا يصح تعقلها، يوجِب أن لا يعقل الإنسان شيئاً أصلاً بالحد ولا بالرسم، لكن التالي ظاهر البطلان، فالمقدم مثله.

وقوله: «لو عرفنا ماهية الشيء لعَرَفنا جميع لوازمها».

فنقول: هَبْ أنا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات، لكن الكلام في البساطة هل تمنع من المعقولية؟ فلقلنا [1] لا نعرف حقيقة الملزومات، لكنا نعرف لوازمها البسيطة، وقد بيّنا أنّ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة.

وفيه نظر، لأنّ البسائط إذا كانت معلومة باعتبار لوازمها كانت معلومة على الإطلاق، والمركبات إذا حُدّت إنّما تُحدّ ببسائطها المعلومة بذاتها من غير اكتساب أو بلوازمها، وتكون المركبات محدودة، لأنّها عرفت بذكر بسائطها وإن لم تكن البسائط محدودة ولا معلومة الحقائق، بل ببعض الاعتبارات. ولا يثلم عدم الإحاطة بكنه تلك البسائط في صحة التحديد بها، وأن يكون المركب منها حداً للمركب منها في نفس الأمر، فانّه لا يشترط في الحدّ إلاّ العلم بالأجزاء مطلقاً، لا العلم بها على سبيل الحقيقة والإحاطة بماهياتها، فإذا حددنا السكنجبين بأنّه شراب متخذ من الخل والسكر عرفنا حقيقته وإن لم نعرف تركب كل من الخل والسكر من المادة والصورة أو من الجواهر الأفراد.

تذنيب [2]: من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة، وهو الطرف والغاية لما يفرض امتداداً في مسافة الإمكان، وهو واجب الوجود تعالى وتقدس. وتتلوه الجواهر العقلية المفارقة عند الأوائل والجواهر الروحانية. ومنها ما يكون وجودُه في غاية الضعف، وهو كالطرف الآخر المقابل للأوّل حتى يكون كأنّه مخالط للعدم كالهيولى والزمان والحركة. ومنها ما يكون متوسطاً بين الأمرين

١ـ كذا في المصدر، وفي المخطوطة: «فلعلّنا».

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥٠٠ ـ ٥٠١.

كالأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكميات.

والعقول البشرية تعجز عن إدراك الأوّل لقوته، كما تعجز أبصار الخَفافيش عن الرؤية في ضياء نور الشمس. وتعجز عن المقابل أيضاً لضعفها ونقصانها، كما يعجز البصر عن إدراك المدرَكات الضعيفة. وأمّا المتوسط بينهما فهو الذي تقوى النفوس البشرية على إدراكه والإحاطة به، ولهذا كانت معرفة الأجرام فلأبعاد[1] أسهل من معرفة سائر الأشياء.

المسألة السابعة عشرة: في تفسير العقل[2]

للإنسان قوتان:

١ـ كذا، وفي عبارة الرازي: «والأبعاد».

٢ـ العقل في اللغة على معنيين: **الأوّل**: الادراك والفهم. **الثاني**: القيد والمانع. وفي الاصطلاح يطلق على أشياء كثيرة، يذكر الفارابي ستة منها:

الأوّل: العقل الذي يقوله الجمهور في الانسان: أنّه عاقل وفاضل وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

الثاني: العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان بأنّه: القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأوّلي وذلك بمجرد الطبع والفطرة.

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب الأخلاق، وأنّه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار. وهو يمكّننا أن نتوصل بشيء من الفطنة إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر.

الخامس: العقل الذي يذكره في المقالة الثالثة من كتاب النفس والذي جعله أرسطوطاليس على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال.

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة. راجع مصطفى غالب، الفارابي: ٨٢ـ ٩٠ (معاني العقل عند الفارابي). ⇦

عالمة وعاملة [١]، فالعاملة: هي العقل العملي [٢]، وهو مقول بالاشتراك على

⇐ قال ابن سينا: «العقل: اسم مشترك لمعان عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأُولى في الناس، فيكون حده أنّه قوة بها يجود التمييز بين الأُمور القبيحة والحسنة.

ويقال عقل لمايكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدّه أنّه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

ويقال عقل لمعنى آخر وحدّه أنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل.

وأمّا الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان: أحدها: العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرّق بينه وبين العلم، فقال ما معناه: هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس. فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي». الحدود (التعريفات): ١١ ـ ١٢.

وقال الجرجاني: «العقل جوهر مجرد عن المادة، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا.

وقيل: العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان.

وقيل: العقل: نور في القلب يعرف الحق والباطل.

وقيل: العقل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.

وقيل: العقل: قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأنّ القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأنّ الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها، بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع.

وقيل: العقل والنفس و الذهن، واحد، إلاّ أنّها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسمّيت نفساً لكونها متصرفة، وسمّيت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك ... والصحيح أنّه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة». التعريفات: ١٩٦ ـ ١٩٧.

انظر أيضاً تفصيل هذا البحث في الكليات لأبي البقاء ٣: ٢١٦ ـ ٢١٩.

١ـ وقد قسّم القوم قوى النفس الناطقة إلى نظرية وعملية، فإنظر كلماتهم في المصادر التالية.

فصوص الحكم: ٨١؛ شرح الإشارات ٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٨؛ الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء؛ رسائل الشيخ، رسالة في النفس: ٢٠٥؛ طبيعيات النجاة: ١٦٣ ـ ١٦٥؛ ابن سينا، الحدود (التعريفات): ١٢؛ التحصيل: ٧٨٩؛ المباحث المشرقية ١: ٤٨٥؛ كشف المراد: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ شرح المواقف ٦: ٤٣ ـ ٤٩؛ الأسفار ٣: ٤١٨.

٢ـ يسمى باليونانية: «نوس براكتيكوس». راجع رسائل الشيخ، رسالة في النفس: ٢٠٧.

معان ثلاثة؛ فإنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، والعلم بالحَسَن والقبيح قد يكون ضرورياً وقد يكون كسبياً، واكتسابه إنّما يكون بمقدمات تلائمها، فإذن هنا أُمور ثلاثة:

الأوّل: القوة التي بها يميز الإنسان بين الحسنةوالقبيحة.

الثاني: المقدمات التي تستنبط منها الأُمور الحسنة والقبيحة.

الثالث: نفس الأفعال التي توصف بأنّها حسنة أو قبيحة. واسم العقل العملي يقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك.

وأمّا القوة النظرية: فإنّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة، وتارة على الإدراكات التي لها.

أمّا الأوّل، فإنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء، لكنها في مبدأ الفطرة خالية عن الجميع فتكون كالهيولى بالنسبة إلى الصور ليس لها إلاّ طبيعة الاستعداد والقبول لا غير، فلهذا سميت بالعقل الهيولاني للمشابهة بينها وبين الهيولى.

وإن لم تكن خالية، بل اتصفت بالعلوم الضرورية، فهي العقل بالملكة [1]، لقدرتها على اكتساب النظريات وحصول ملكة الاستنتاج.

وإن حصل لها مع الضروريات النظريات لا بالفعل، بل تكون بحالة متى شاءت استحضرتها بمجرد التعقل [و] التذكر والتفات النفس إليها فتسمى حينئذٍ عقلاً بالفعل.

١ـ الملكة: صفة وكيفية راسخة في النفس، تقابلها الحال وهي سريعة الزوال، فإذا تكررت تلك الصفة ومارستها النفس حتى رسخت فيها وصارت بطيئة الزوال تسمّى ملكة. راجع الجرجاني، التعريفات: ٢٩٦.

وإن كانت حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة سميت عقلاً مستفاداً.

فاسم العقل واقع على هذه القوى النفسانية الخمس بالاشتراك.

وقد يقال: العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها البتة، هذا على رأي الأوائل.

وأمّا المتكلمون [1] فالمشهور عندهم أنّ العقل الذي هو مناط التكليف [2]: هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، لأنّ العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لأمكن انفكاكه عنها، فيصح وجود العقل من دون علم ووجود علوم كثيرة بغير عقل، وهو محال لاستحالة وجود عاقل لا يعلم شيئاً أصلاً، ووجود عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً. وليس هو العلم بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذن علم بالأُمور الكلية. وليس من العلوم النظرية؛ لأنّها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها كان الشيء شرطاً في نفسه، وهو محال. فإذن هو علم بأُمور كلّية ضرورية.

واعترض: بأنّ التغاير لا يقتضي الانفكاك، ولا جوازه؛ فإنّ الأشياء قد تتلازم وتتغاير كالجوهر والعرض، فإنّه لا يمكن خلو أحدهما عن صاحبه وهما متغايران، وكذا العلة والمعلول، والمضاف والمضاف إليه أُمور متلازمة متغايرة. فجاز أن يكون العقل أمراً مغايراً للمعلوم وإن كان ملازماً لها. على أنّا نمنع التلازم، فإنّ النائم عاقل مع أنّه لا يعلم شيئاً حينئذٍ، واليقظان الغافل عن جميع الأشياء عاقل مع أنّه لا يستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.

وأبو الحسن الأشعري، قال: العقل علوم خاصة.

١ـ راجع نقد المحصل: ١٦٢ ـ ١٦٣.

٢ـ أي لا يصح التكليف من الله سبحانه بدونه.

وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقل، العلم بحُسن الحَسَن وقبح القبيح، لأنّهم يعدونه في [١] البديهيات.

وقال القاضي أبو بكر: العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات [٢].

وقال المحاسبي [٣] ـ من أهل السنّة ـ: هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة.

قال مشايخ المعتزلة: العقل: عبارة عن جملة من العلوم متى حصلت سمّي عقلاً، وإذا انفرد البعض عن البعض لم يسمَّ عقلاً. وهذه الجملة لا تخرج عن أن تكون علماً بالأعيان وأحوالها، أو علماً بالأفعال وأحكامها. فأوّل هذه العلوم في الرتبة وأقواها علم الإنسان بنفسه وأحوال نفسه أو كثير منها. ويتبعه في الجلاء والقوة العلم بالمدرَكات عند السلامة. ويتبعه العلم بما لا يدركه انّه ليس. ويتبعه انّه لو كان لأدركه.

ثم يجب أن تحصل له علوم القسمة كالعلم بأنّ المعلوم: إمّا موجود، أو معدوم. وأنّ الموجود: إمّا قديم، أو محدَث. وأن يعلم امتناع حصول الجسم الواحد

١ـ كذا ولعلها: «من».

٢ـ أي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة. راجع شرح المواقف ٦: ٤٧.

٣ـ في المخطوطة: «المحاسعى» وهو من تصحيف الناسخ والصحيح ما أثبتناه طبقاً لنقل الطوسي في نقد المحصل. وهو أبو عبد الله حارث بن أسد المُحاسبي (... ـ ٢٤٣هـ) من أكابر الصوفية. كان عالماً بالأصول والمعاملات، واعظاً مبكياً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد ونشأ بالبصرة ومات ببغداد. وهو أُستاذ أكثر البغداديين في عصره. وقيل: إنّ الحارث تكلم في شيء من «الكلام» فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى في داره ببغداد ومات فيها ولم يصلِّ عليه إلاّ أربعة نفر.

من كتبه: آداب النفوس، شرح المعرفة، مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه و ... .

راجع: تهذيب التهذيب ٢: ١٣٤؛ صفة الصفوة ٢: ٢٠٧؛ ميزان الاعتدال ١: ١٩٩؛ حلية الأولياء ١: ٧٣؛ تاريخ بغداد ٨: ٢١١.

في وقت واحد في مكانين. وأن يعلم أنّه يتعذر عليه حضور جسمين دفعة في مكان واحد.

ويجب أن يعلم أنّ تعلق الفعل بفاعله على طريق الجملة. وأن يعلم مقاصد المخاطبين ما ظهر منها دون الخفي. وأن يعلم بعد التجربة أنّ الزجاج يتكسر بالحديد، والقطن يحترق بالنار. وأن يعلم قبح كثير من المقبّحات، وحسن كثير من المحسّنات، ووجوب كثير من الواجبات.

ويجب أن يعلم ويحفظ عند الدرس والممارسة الطويلة فلا يجوز وهو كامل العقل أن يقرأ آيةً ألف مرة ولا يعرفها. وأن يتذكر الأُمور العظام التي وقعت منه.

ثم اختلف الشيخان، فذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم في مسائل عبد الله بن العباس، أنّه يجب أن يحصل له العلم بمخبر الاخبار، ومنعه أبو هاشم أخيراً، وقال: إنّما يجب لورود السمع وثبوت تكاليف علّمها متعلقة بالأخبار. فأمّا لو تجرد العقل لم يكن لازماً لشيء يرجع إلى كمال العقل أن يعرفه، فهذه الجملة هي التي تعدّ في كمال العقل.

واعلم أنّ أبا علي قال: إنّ العلم بقبح أُصول المقبحات ووجوب أُصول الواجبات وحسن أُصول المحسنات، ليس من أجزاء علوم العقل حتى لا يصح حصوله إلاّ فيمن هو كامل العقل؛ فإنّها قد تثبت للصبيان والمراهقين وغيرهم من دون كمال العقل. وعلى هذا أجرى أبو عبد الله البصري [1] كلامه في كتاب الوعيد،

١ـ أبو عبد الله البصري (... ـ ٣٦٧ هـ) الحسين بن علي بن إبراهيم الكاغذي المعروف بالجعل. أخذ عن أبي علي بن خلاد أوّلاً ثم أخذ عن أبي هاشم، لكنه بلغ بجدّه واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، وكان يسكن بغداد، و يميل إلى علي ـ عليه السلام ـ ميلاً عظيماً وصنّف كتاب التفضيل وأحسن فيه غاية الإحسان. راجع طبقات المعتزلة: ١٠٥ ـ ١٠٦.

ومنع أبو هاشم من ذلك، وإليه ذهب أبو علي ابن خلّاد [١]، وبه قال أبو اسحاق ابن عياش [٢]، لأنّ من الواجب ثبوت التفرقة بين كامل العقل وغيره، ومعلوم أنّ الصبي قد تجتمع له العلوم السابقة، فلو حصل هذا الواحد أيضاً لبطلت التفرقة فيجب أن لا يعلم قبح القبيح إلّا عند كمال عقله وعند علمه بذلك يستحق الذم إذا أقدم عليه؛ لأنّ المقتضي لاستحقاق الكامل العقل الذمَ عند فعله للقبيح هو علمه بقبحه، فلو ساواه الطفل في هذا العلم وجب مساواته له في استحقاق الذم.

لا يقال: يفرّقان بأن غير العاقل يعلم قبح البعض دون البعض، والعاقل يعلم قبح أصولها أجمع.

لأنّا نقول: لا فرق بين بعض منها وبين ما عداه، فلهذا لم يصح في العاقل أن يعلم قبح الظلم ويخفى عنه قبح الكذب الخالي عن المنفعة ودفع المضرة، لأنّها كلها ضرورية، فإذا لم يجز الفرق بينها في العاقل لم يجز في غيره، والملازمة ممنوعة، وعدم الفرق ممنوع.

١ـ أبو علي بن خلّاد من (الطبقة العاشرة في طبقات المعتزلة): صاحب كتاب الأُصول والشرح. درس على أبي هاشم بالعسكر ثم ببغداد. وكان في الابتداء بعيد الفهم، فربما بكى لِما يجد نفسه عليه، فلم يزل مجاهداً لنفسه حتى تقدم على غيره. قال القاضي: وكان على إتمام كتاب الشرح فاتّفق له المقام في البصرة ... ولم يبلغ الشيخوخة. راجع طبقات المعتزلة: ١٠٥ .

٢ـ أبو اسحاق إبراهيم بن عيّاش البصري (من الطبقة العاشرة في طبقات المعتزلة): قال القاضي: وهو الذي درسنا عليه أوّلاً، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم، وكان رحل إليه من بغداد قوم فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد الله البصري. وكان مع مواصلته لأبي هاشم كثُر أخذه عن أبي علي بن خلّاد ثم عن الشيخ أبي عبد الله ثم انفرد. وله كتاب في امامة الحسن والحسين ـعليهما السلام ـ وفضلهما وكتب أُخر حسان. راجع طبقات المعتزلة: ١٠٧.

واعلم أنّ الحق في هذا الباب عندي ما اختاره الأفضلان [١] من أنّ العقل غريزة تلزمها العلوم الضرورية عند سلامة الآلات.

المسألة الثامنة عشرة: في تفسير ألفاظ في هذا الباب [٢]

الأوّل: الإدراك لغة: اللقاء والوصول. وفي اصطلاح الحكماء كذلك، لأنّ المدرِك يصل إلى ماهية المدرَك لأجل انطباع صورته فيه [٣].

الثاني: الشعور: وهو إدراك بغير استِثْبات ولا تَصوُّر تام، وهو أوّل مراتب وصول المعنى إلى النفس؛ فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى قيل له «تصوّر»؛ فإذا بقي بحيث إنّه لو أراد استرجاعه بعد ذهابه رجع، قيل له «حفظ»؛ ولذلك الطلب «تذكر»؛ ولذلك الوجدان «ذِكْر».

الثالث: المعْرفة: قيل: إنّها إدراك الجزئيات.

الرابع: العلم: قيل: [إنّه] إدراك الكليات.

وقيل: إذا أدركنا شيئاً فانحفظ أثره في أنفسنا ثم أدركناه ثانياً، وأُدرك مع

١ـ وهما الرازي والطوسي، قال الرازي بعد نقل المشهور من المتكلمين في تعريف العقل: «وعند هذا ظهر أنّ العقل: غريزة تلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الآلات». واستحسنه الطوسي وقال: «وما ذهب إليه المصنّف هو الصواب». راجع نقد المحصل: ١٦٣. وقال المؤلف في شرح كلام الطوسي: «هذا هو الحق في تفسير العقل» راجع كشف المراد: ٢٣٤.

ولعلّهم استفادوه من باب مدينة علم النبي ﷺ علي بن أبي طالب ـعليه السلامـ حيث قال: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب» غُرر الحكم ودُرر الكلم ١: ٦٧. وقال أيضاً: «العقل مَركب العلم» نفس المصدر ١: ٢٩. وهذا تعريف جامع لأكثر ما قاله المتكلمون والحكماء ونرى تعاريفهم قريبة من كلامه ـعليه السلامـ، فتأمل جيداً.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

٣ـ راجع شرح الاشارات ٢: ٣٠٨.

إدراكه له أنّه هو ذلك المدرَك الأوّل، قيل للإدراك الثاني بهذا الشرط «معرفة»، كما يقال: عرفت الرجل، وهو الذي رأيته في وقت كذا. فالمعرفة: تكرار التصور، والتصور: استقرار الإدراك.

وقيل: المعرفة والعلم كما ينسبان إلى الجزئي والكلي، فقد ينسبان إلى الإدراك المسبوق بالعدم، أو إلى الأخير من إدراكين لشيءٍ واحد يتخلل بينهما عدم، وإلى التجرد عن هذا الاعتبار، ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم. وقد ينسبان إلى البسيط والمركب، ولهذا يقال عرفت الله، ولا يقال علمته، لأنّ المعرفة مختصة بالتصور والعلم بالتصديق فكان العلم تصور بغير تصديق فكان ركناً.

الخامس: الفهم: تصور المعنى من لفظ المخاطب، والإفهام: إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

السادس: التصديق: هو الحكم بالنسبة بين متصورين إيجاباً أو سلباً.

فكل إدراك لا يخلو إما أن يكون المدرَك حاصلاً بحيث لا يكون منسوباً[1] إلى شيء آخر أنّه هو أو ذو هو، أو بأنّه ليس هو ولا ذو هو، وإما أن تتحقق فيه هذه النسبة، والأوّل تصوّر، والثاني تصديق.

ومن عاند بينهما بقوله: الإدراك إمّا تصور أو تصديق، أخطأ لعدم التعاند بين الشرط والمشروط.

فالصحيح أن يقال: التصور إما أن لا يكون معه تصديق أو يكون. والصدق: هو أن يكون حُكمك بتلك النسبة مطابقاً لما في الوجود. والتصديق: هو الاعتراف بهذه المطابقة، وقبول ذهن السامع لذلك. والكذب: مخالفة الحكم للوجود. والتكذيب: الاعتراف بهذه المخالفة.

١ـ ق: «مسبوقاً».

المسألة التاسعة عشرة: في أنّ المعدوم كيف يعلم؟ [١]

اعلم أنّ الناس اختلفوا في أنّ المعدوم هل هو ثابت في الخارج أو لا ؟ وقد سبق. فالقائلون بثبوته يمكنهم القول بكون المعدوم معلوماً؛ لأنّ له متعلقاً ثابت الذات خارجاً عن الذهن فأمكنت الإضافة إليه.

ومن قال: إنّ المعدوم ليس بثابت في الخارج ورد عليه الإشكال؛ لأنّ المعلوم متميّز وكل متميّز ثابت، والعدم المطلق ليس بثابت، فلا يكون معلوماً. مع أنّا نعلم كثيراً من المعدومات كالشريك، واجتماع النقيضين. فالحكيم افلاطون خلص بمثل ما خلص به الأوائل من المتكلمين؛ لأنّه أثبت المُثُل وجعل لكل معقول أمراً كلياً في نفس الأمر ثابتاً في الخارج موجوداً عينياً. وهو مع فساده غير مفيد للغرض؛ لأنّا قد نعلم ما هو ممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين، ولا يمكن أن تكون ثابتة في الخارج.

وأُجيب [٢]: بأنّ البسيط كعدم ضِد الله تعالى يعقل لأجل تشبهه بأمر موجود، فيقال: ليس لله تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، فلولا معرفة المضادَّة الحاصلة بين أُمور وجودية، وإلاّ [٣] لاستحال معرفة عدم ضد الله تعالى. وإن كان مركباً كعدم اجتماع الضدين، فالعلم به يتم بسبب العلم بأجزائه الوجودية مثل: أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل ثبوته، ثم يقال: الاجتماع أمر وجودي معقول ليس حاصلاً للسواد والبياض. فالحاصل أنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأُمور الوجودية، وعدم المركبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥٠٠؛ نقد المحصل: ١٦١ ـ ١٦٢.

٢ـ الجواب من الرازي في المباحث المشرقية ١: ٥٠٠، وانظر بقية الأجوبة والاعتراضات في نقد المحصل: ١٦١ ـ ١٦٢.

٣ـ ليست في المباحث المشرقية.

وأُجيب أيضاً: بأنّ المعدوم لو لم يكن معلوماً لكان تخصصه باللامعلومية يستدعي تصوّره، لأنّ ما لا يتصوّر لا يصح الحكم عليه.

وأُجيب أيضاً: بأنّ المعدوم المتصور ثابت في الذهن، ولا استبعاد في أن يكون المعدوم في الخارج ثابتاً في الذهن.

اعترض بأنّ الثابت في الذهن أخص من مطلق الثابت، فيكون المعدوم هنا ثابتاً، وكلامنا في مقابل مطلق الثابت، وهو العلم بغير الثابت مطلقاً، وليس كلامنا في ثابت خاص. ولأنّ الثبوت الذهني مشكل؛ لأنا إذا علمنا أنّ شريك الله تعالى معدوم، فحضور الشريك في الذهن محال، لأنّ الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن ليس كذلك.

لا يقال : الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك.

لأنّا نقول: فيعود الاشكال لأنّ البحث إنّما وقع عن متعلق هذا التصور، فإنّه إن كان نفياً محضاً فكيف حصل التميّز؟ وإن كان ثابتاً فثبوته إما في الذهن أو في الخارج، وفيه ما مرّ.

قال أفضل المحققين: المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعلومية، وهو محكوم عليه من الحيثيّة المعلومة بالثبوت الذهني وليس بين الحكمين تناقض؛ لأنّ موضعهما ليس شيئاً واحداً، وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثيّة، ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثيّة.

وقوله: «شريك الباري تعالى هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن ليس كذلك»، فالجواب أنّ مفهوم الشريك هاهنا يشتمل على مماثلة بين متغايرين، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله تعالى. والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن، وغير محكوم عليه من غير

اعتبار هذا الوصف، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة، ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقاً وغير معلوم من غير تلك الجهة.

المسألة العشرون: في تحقيق قولهم: نفس الأمر [1]

سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والحق والدين ـ قدس الله

---

١ ـ اختلفت كلمات الفلاسفة في المعنى الاصطلاحي لكلمة «نفس الأمر»؛ فقال بعضهم: إنّ المراد منها نفس الشيء في حدّ ذاته على أن يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه، واستعمل اسم الظاهر (الأمر) مكان الضمير، فبدلاً من القول: «هذا كذا في نفسه» يقال: «هذا كذا في نفس الأمر»، فيقصد مثلاً من قولهم: «العدم باطل في نفس الأمر» انّه باطل في نفسه، قال به اللاهيجي في المسألة الثلاثين من الفصل الأوّل من شوارق الالهام، وميرداماد في القبسات: ٣٨٦.

وقال بعضهم: إنّ المراد منها عالم الأمر وهو عبارة عن عقل كلي فيه جميع المعقولات ويقصد من مطابقة قضية مع نفس الأمر: مطابقتها مع الصور المعقولة عنده. ويعبر عنه أيضاً بـ «العقل الفعال» ذهب إليه المحقق الطوسي، كما يأتي، ولكن عبّر عنه بـ «العقل الأوّل»، وهما بحسب التعبير مختلفان بل هما مذهبان، إلاّ أنّه يمكن التوفيق بينهما بلحاظ المراتب والطولية للعقول بأن يكون «نفس الأمر» في أعلى مراتبه هو العقل الأوّل وفي أدناها هو العقل الفعال.

وهي عند العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: ما يعتبره العقلُ ظرفاً لمطلق الثبوت الشامل لمراتبه الثلاث وهي: ثبوت الوجود وثبوت الماهية وثبوت المفاهيم الاعتبارية.

والظاهر أنّ العلاّمة الحلّي أوّل من بحث عن حقيقة هذه الكلمة وطرحها في كتبه الكلامية حيث قال في شأن البحث عنها: «وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب». كشف المراد: ٧٠.

وقال في المصدر نفسه: «وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه [المحقق الطوسي] ـ رحمه الله ـ جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر ... فقال ـ رحمه الله ـ المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال ...».

وجدير بالذكر أنّه قد يستعمل «نفس الأمر» مرادفاً للواقع ومقابلاً لوعاء الاعتبار، كما أنّه قد يعمّم إلى الواقع الخارجي والذهني والاعتباري.

راجع: الأسفار ١: ٦٠، ٦٥، ١٥٠، ٣٤٤، ٣٥٠، ٣٦٥ ـ ٣٧٢ و ٧: ٢٧٦ ـ ٢٨١؛ كشف المراد: ٧٠ ويقول العلاّمة حسن زاده الآملي في تعليقته على هذا الكتاب: «قد صنفنا رسالة في نفس الأمر، وقد فرض علينا تأليفها سؤالُ العلاّمة وجواب المحقق الطوسي إياه»؛ شوارق الالهام: المسألة الثلاثون من الفصل الأوّل؛ القبسات: ٣٩، ٤٧، ٣٨٥ ـ ٣٨٧؛ نهاية الحكمة: ١٥.

روحــه ـ عـن معنى قـولهم: هذا الحكـم صادق لأنّـه مطـابق لما في نفس الأمـر. ويذكرون ذلك في الأحكام التي لها في الخارج ما يطـابقها كقولنا: الكل أعظم من الجزء، وما لا يكون كقولهم: اجتماع النقيضين محال، وشريك الباري ممتنع، والخلاء محال، مع انّـه لا وجـود لهذه الأشيـاء في الخارج، مع جـزمهم تـارة بأنّ الأحكـام الصادقة ما يطابق الخارجي وتارة ما يطابق ما في نفس الأمر. ولما انتفى وجود هذه الأشياء في الخارج لم يبـق للأوّل اعتبـار فيها، بل للثـاني. فما المراد بنفس الأمـر [1] حينئذٍ حيث انتفى عنها الوجود الخارجي حتى يكون الصدق باعتبار التطابق بينه وبين الـذهني؟ ويجزمون أيضـاً بأنّ مـا يعتقـده الجهال بخـلاف ذلك، أنّـه ليس بصادق؛ لأنّه ليـس مطابقاً لما في الخارج ولا لما في نفس الأمر، كما لـو اعتقد معتقدٌ إمكان الشريك واجتماع النقيضين ووجود الخلاء.

فأجـاب ـ قـدس الله روحه ـ: بأنّ المراد بنفس الأمـر هو: العقل الأوّل، لأنّ المطابقـة لا تتصور إلاّ بين متغـايريـن ولو بـالشخص، ولابد مـن اتحادهما فيما به التطابـق. ولا شك في أنّ الأحكام الصادقـة والأحكام الكـاذبة معاً تتشـاركان في الثبوت الذهني، لكن يجب [1] أن يكون للصنف الأوّل وجـود خارج عن أذهـاننا بحيث تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو المراد بنفس الأمر. وذلك الثابت ليس قـائماً بنفسه، وإلاّ لزم القـول بالمُثُل الافلاطـونية فيكون قـائماً بغيره مجرد عن المادة وعلائقها، وإلاّ لكانت الصور المنطبعة فيه محسوسات لا كليات. وتثبت فيه تلك الأشياء بالفعل لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل وبين ما هو بالقوة. وأيضاً لا يمكـن أن يزول، أو يتغير، أو يخرج إلى الفعل بعد مـا كان بـالقوة، ولا في وقت مـن الأوقـات، لأنّ الأحكـام المذكـورة ثـابتـة دائماً غير متغيرة في وقت مـن الأوقات، فإنّـه لا وقت من الأوقات يـرتفع فيه الحكم بـامتناع اجتماع النقيضين،

١ـ ق: «لا يجب».

فوجب أن يكون محلها كذلك لامتناع ثبوت الحالّ بدون محله.

ولا يجوز أن تكون هذه الصور مرتسمة في واجب الوجود تعالى لامتناع تكثره، بل هو جوهر مجرد تتمثل فيه جميع المعقولات.

والاعتراض[١]: لا يلزم من اشتراك العلم والجهل المركب في الوجود الذهني واختلافهما في المطابقة واللامطابقة أن يكون للصورة العلمية متعلق ثابت في الخارج عن أذهاننا، بل تكفي مطابقتها لمتعلَقها سواء كان متعلَقها ثابتاً في الذهن أيضاً[٢]، كحكمنا بأنّ العلم والجهل المركب لهما وجود في الذهن، أو ثابتاً في الخارج، كحكمنا بأنّ النار حارة، أو ليس ثابتاً في واحد منهما، كحكمنا بأنّ شريك الباري ممتنع الوجود في نفس الأمر.

لا يقال: امتناع شريك الإله معلوم فهو موجود في الذهن، فكيف حَكَمتم بأنّه ليس في الذهن، ولا في الخارج؟

لأنا نقول: حُكمنا شريك الإله ممتنع الوجود في نفس الأمر، متعلَّقهُ ليس شيئاً في الذهن فإنّا لم نحكم في الحكم على شيء ذهني أنّه في الذهن حالة كذا مثل ما حكمنا في حكمنا بأنّ العلم والجهل المركب لهما وجود في الذهن على شيء ذهني هو العلم والجهل بأنّ الوجود الذهني ثابت له، وإنّما حكمنا بقولنا شريك الإله ممتنع الوجود على الشيء في نفس الأمر. ولما لم يكن متعلقه شيئاً ذهنياً صح أنّ متعلقه ليس موجوداً في الذهن، بل الموجود في الذهن نفس هذا الحكم لا متعلقه، ولا شك في وجود جميع الأحكام في الذهن[٣]، إنّما الكلام في متعلقاتها.

فالعلم يجب أن يكون مطابقاً لمتعلقه، أي حال الشيء في نفسه، فإن[٤] كان

١ـ من المصنّف على جواب الطوسي.
٢ـ ق: «هنا».
٣ـ ق: «في الذهن» ساقطة.
٤ـ ق: «وإن».

الحكم الذهني، بثبوت شيء خارج الذهن على شيء كان شرط كونه علماً أن يكون للشيء ثبوت خارج الذهن في نفسه وله مع ذلك ثبوت خارج الذهن للموصوف به. وإن كان الحكم الذهني بسلب شيء عن شيء خارج الذهن، لم يشترط في كونه علماً أن يكون للمسلوب عنه وجود خارج الذهن ولا للحكم ثبوت خارج الذهن، كما نقول: طلوع الشمس غداً ليس من المغرب، فهذا الحكم علم وليس لمتعلقه ثبوت خارج الذهن، وهو مطابق لمتعلقه، فإنّ طلوع الشمس المعدوم ليس من المغرب ثابت له في نفس الأمر. فلا يتم قوله: إنّه يجب أن يكون للصورة الذهنية التي هي علم ثبوت خارج عن أذهاننا.

ثم الأحكام الصادقة كما تقع في الكليات تقع في الجزئيات، كقولنا: زيد حيوان، فيجب ارتسامه في شيء حتى تتحقق المطابقة، ولا يجوز أن يكون هنا ما أشرتم إليه لامتناع ارتسام الجزئيات فيه عندكم.

ولأنّ تلك الصور المرتسمة في ذلك المجرد صادقة لأنّها طابقت الأحكام الذهنية الصادقة، ولا معنى للصادق إلاّ ما يطابق ما في نفس الأمر، فتلك الصور أيضاً مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يكون هو نفس الأمر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه[1].

ولأنّ المراد بنفس الأمر إذا كان هو الصورة الحالّة في الذات المجردة، كانت ذات ذلك المجرد متقدمة على تلك الصورة التي هي نفس الأمر، وذات ذلك المجرد عالمة بذاتها[2]، وإنّما يتحقق العلم بكونه مطابقاً بالفعل لما في نفس الأمر لامتياز ماهية الحكم العملي[3] عن الجهل بهذا القيد، وكون العلم مطابقاً بالفعل

١ـ واكتفى العلاّمة الطباطبائي بهذا الاشكال على رأي الطوسي، فراجع.

٢ـ ج: «بذاته».

٣ـ كذا.

لما في نفس الأمر لا يتحقق إلاّ بتحقق ما في نفس الأمر الذي طابقه علم ذلك المجرد بذاته متقدماً على كل ما يسمى نفس الأمر؛ لأنّ علم العقل بذاته عين ذاته، فيلزم تقدم الشيء على نفسه.

والوجه عندي [1] أن يقال: المعلوم إمّا تصور، وإمّا تصديق، ولما كان للذهن أن يتصور جميع الأشياء حتى ما يرتسم فيه من الصور إن أثبتناها، أو من الإضافات كان متعلق التصور قد يكون خارجياً، وقد يكون ذهنياً. فالأوّل يمكن فيه المطابقة لتعدد الملحوظ في الذهن والموجود في الخارج. والثاني قد تثبت فيه المطابقة أيضاً لكن ما لحظه الذهن بالنسبة إلى الملحوظ الذهني يكون قد أخذ مقيساً إلى أمر ذهني اعتبره العقل ولم يجعله آلة، بل منظوراً فيه.

وأمّا التصديق فإنّه حكم عقلي لا غير فالصادق منه [2] ما وافق الحكم العقلي الذي لا تشوبه معارضة الوهم والخيال، إما ابتداءً، أو بواسطة؛ فانّه ليس في الخارج، الحكم بأنّ الإنسان جسم أو حجر حتى يكون الحكم الذهني مطابقاً لأحدهما فيكون علماً، وغير مطابق للآخر فيكون جهلاً، بل كلاهما حكم عقلي أحدهما استند إلى صريح العقل إما ابتداءً، أو بوسائط فكان حقاً، والثاني استند إلى العقل مشوباً بما أوجب له الغلط، ولم يحكم بما يوافق العقل الصريح، فكان جهلاً.

وبالجملة لا يجب أن يكون المعلوم ثابتاً إمّا في الذهن أو في الخارج، بل أن يكون على ما عليه الأمر نفسه.

وقد بقي في العلم مسائل أُخر نذكرها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

١ـ أي عند المصنّف. ويقول في كشف المراد بعد ذكر جواب الطوسي: «فلم يأت فيه بمقنع».

٢ـ ج: «فيه».

الباب الثاني

في القوى والأخلاق

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

في مفهوم القوة [1]

قال صاحب الشفاء فيه [2]: القوة في أصل الاصطلاح وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي يتمكن بواسطته من مزاولة الأفعال الشاقة [3] بحيث تصدر عنه أفعال ليست أكثرية الوجود، ويقابله الضعف. وكأنّها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة.

١ـ راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة، والفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء؛ الهيات النجاة: ٢١٤؛ تعليقة صدر المتألهين: ١٦١؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٢ وما يليها؛ الكليات ٤: ١٢ و ٣٠

٢ـ في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الالهيات. مع تصرف وحذف في كثير من العبارات.

٣ـ كذا عرّفها الجرجاني. التعريفات: ٢٣١.

ثم إنّ للقوة بهذا المعنى مبدأً ولازماً، فالمبدأ: القدرة، وهو كون الحيوان بحيث إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك، وضد ذلك العجز.

واللازم: هو أن لا ينفعل الشيء بسهولة، ولا يضعف، لأنّ الذي يزاول التحريكات الشاقة ربّما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن تمامية الفعل، فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة.

فينقل اسم القوة [١] إليهما أعني القدرة واللاانفعال [٢].

ثم للقدرة وصف هو كالجنس لها ولازم.

أمّا الذي هو كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير.

وأمّا اللازم فهو الإمكان؛ لأنّ القادر إنّما يصح فعله فيما هو ممكن، لأنّه لمّا صح منه أن يفعل وصح أن لا يفعل كان صدور الفعل منه ممكناً، فكان الإمكان لازماً له.

فَنُقِل [٣] اسم القوة اليهما فصارت اسماً للجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير، ولذلك اللازم وهو الإمكان [٤]، فيقولون للثوب الأبيض: إنّه أسود بالقوة، بمعنى أنّه يمكن أن يصير أسود. ثم سمّوا الحصول والوجود فعلاً وإن لم يكن في الحقيقة فعلاً، بل انفعالاً فإنّه لما كان المعنى الذي وضع اسم القوة له أوّلاً كان

١ـ ق: «القدرة».

٢ـ وهما المبدأ واللازم.

٣ـ ق: «فيغلب».

٤ـ في هامش نسخة ج: «كما يقال للصبي: إنّه شاب بالقوة وعند حصول الشباب له يقال له شاب بالفعل م». ولعل حرف م رمز لـ «منه» أي المصنّف.

متعلقاً بالفعل [١]. فهنا لما سمّوا الإمكان بالقوة سمّوا الاسم [٢] الذي يتعلّق به الإمكان، وهو الحصول والوجود بالفعل.

ثم لمّا وجد المهندسون بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع، وبعضها لا يمكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط فإنّه ممكن فيه. و[٣]خصوصاً وقد اعتقد بعضهم أنّ المربع يحدث بحركة الضلع على نفسه.

وحيث عرفت القوة عرفت أنّ غير القَويّ إما الضعيف، أو العاجز، أو سهل الانفعال، أو الضروري، أو غير المؤثر، أو أن لا يكون المقدار الخَطِّي ضِلعاً لمقدار سطح مفروض.

وقد حُدَّت القوة [٤] بأنّها مبدأ التغيُّر من شيء في آخر من حيث إنّه آخر. وإنّما أوجبنا الآخرية لامتناع أن يكون الشيء الواحد فاعلاً في نفسه صفةً، وإلاّ

١ـ في هامش نسخة ج: «ونقرّر هذا بوجه آخر ونقول: إنّ المفهوم من لفظ القوة في العرف العام وهو المعنى المذكور لما كان كمال القدرة فسميت القدرة قوة ويقابلها العجز. ثم ذلك المعنى يلزمه لوازم منها: انّ ذلك القَوي يكون قليل الانفعال، إذ المنفعل في الأكثر يسمّى ضعيفاً فسمّى كون الشيء لا ينفعل قوة ويقابلها الوهن. ومنها: انّ ذلك القَوي لا يشترط في اطلاق لفظ القوة عليه أن يكون مباشراً لتلك الأفعال دائماً، أو في حال اطلاق ذلك اللفظ عليه، بل أن تكون تلك الأفعال ممكنة له يفعلها متى شاء فسمّى نفس الإمكان بالقوة، إمّا قوة فاعلية إن كان ذلك الإمكان إمكان أن يفعل، وامّا قوّة انفعالية إن كان ذلك الإمكان امكان أن ينفعل. ويقابل القوة بهذا المعنى الفعل وهو حصول وجود ذلك الممكن سواء كان فعلاً أو انفعالاً، وذلك لأنّ حصول هذا الوجود هو كمال هذه القوة، كما أنّ تلك الأفعال الشاقة هي كمال تلك القوة فلذلك يقال غذاء بالقوة هي بالإمكان ويقال غذاء بالفعل أي غذاء وجد له كونه غذاء م».

٢ـ كذا في المخطوطة، ولعل الصحيح: الأمر.

٣ـ ج: «و» ساقطة.

٤ـ ق: «حدّت القوم» وانظر التعريف في النجاة: ٢١٤، وقال بهمينار: «يقال: قوة، لمبدأ التغيّر من آخر في آخر من حيث إنّه آخر، كالطبيب إذا داوى بدنه» التحصيل: ٤٧١.

لكان قابلاً وفاعلاً معاً، وهو ممتنع عند مشاهير القوم، وهو ممنوع عندنا وسيأتي [١].

لكنّا نقول: يمتنع أن يكون الشيء مبدأً لتغير نفسه، وإلاّ لدامت الصفة بدوام ذاته، فلا يكون متغيراً في تلك الصفة، فعلمنا أنّ مبدأ تغيّره لابدّ وأن يكون غيره [٢].

وفيه نظر، فإنّهم يسمون المبادئ الحالّة في الأجسام وإن دامت بدوامها قوى كالقوة المعدنية وغيرها. وإنّما نعني بالتغير ما هو بحسب الذات فإنّ الذات من حيث هي هي لا يجب لها ذلك الوصف، وإنّما يجب باعتبار قوة فيه أو في غيره فكأنّه تغير بحسب الذات.

١ـ ج: «وسيأتي» مشطوبة.

٢ـ المباحث المشرقية ١: ٥٠٤.

البحث الثاني

في أقسامها [1]

إعلم أنّ المؤثـر كما يكون واحـد الأثر كـذا يكون كثير الأثـر. وكما يفعل مع الشعور قـد يفعل مع عدمـه. فلهذا قسّم الأوائل القوة بهذه الاعتبـارات إلى أربع قوى؛ لأنّها إمّا أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعـال مختلفة، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا، فالأقسام أربعة:

الأوّل: القوة التـي يصدر عنهـا فعل واحد أي على وتيرة واحـدة وعلى نهج واحد غير مختلف، لأنّه [2] واحد بالشخص من غير أن يكون لها شعور به، وتسمى طبيعة، وهي على قسمين: فـإنّها إمّا أن تكون صـورة مقوِّمة، وإمّـا أن لا تكون بل تكون عرضاً. فإن كانت صورة مقـوِّمة، فإمّا أن تكون في الأجسام البسيطة فتسمى طبيعة كـالنارية والمائيـة، وإما أن تكون في الأجســام المركبة فتسمى صورة نـوعية لذلك المركب كالطبيعة المبردة في الأفيـون، والطبيعة المسخنة في الفَرْبَيون [3]. وأمّا إن كانت عرضاً فهو كالحرارة والبرودة.

١ـ راجع نفس المصدر من الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ كشف المراد: ٢٤٧.

٢ـ ق: «لا أنّه».

٣ـ ق: «الأفربيون» وفي هامش ج: «هو داء يلطّف م».

الثاني: القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها، ولا يكون فعلها على نهج واحد، وهي القوة النباتية.

الثالث: القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نهج واحد مع الشعور، وهي النفس الفلكية.

الرابع: القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال، وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة.

ويقال للقوى الثلاث المغايرة للأولى نفوساً. وليست القوة مقولة على هذه الأربعة قولَ الجنس، لأنّ بعض أقسامها صورةٌ جوهرية، وبعضها أعراض، ولا اشتراك في الجنس بين الجوهر والعرض. والقسم الأوّل يذكر في باب المادة والصورة، والثاني والثالث في علم النفس.

فلنتكلم الآن في الرابع، لأنّه أحد أنواع الحال والملكة.

واعلم أنّه لا استبعاد عندي في أن يودع الله تعالى بحسب ما تقتضيه عنايته في بعض الأجسام قوى تصدر عنها آثار متفقة أو مختلفة، كالقوة الحيوانية التي أوجدها الله تعالى في الحيوان واستندت أفعاله إليه.

البحث الثالث

في أحكام القدرة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في أنّ القدرة غير المزاج [1]

المزاج كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة بعضها في بعض كالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، تستسخن [2] إذا قيست إلى البارد وتستبرد بالقياس إلى الحار، وكذا بين الرطوبة واليبوسة. فيكون في الحقيقة من جنس هذه الكيفيات الأربع، إلاّ أنّه منكسر ضعيف [3] بالنسبة إليها. وإذا كان كذلك كان

١ـ راجع الفصل السابع من المقالة الواحدة من الفن الثالث، والفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الرابع من طبيعيات الشفاء؛ شرح الاشارات ٢: ٢٧٥ وما يليها؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٥. أثبت فيه الرازي المغايرة بين القدرة والمزاج ولكنه قال في أُصول الدين: «اعلم أنّا نعلم بالضرورة تفرقة بين الانسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز، والمختار عندنا أنّ تلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج. وأمّا أبو الحسن الأشعري فإنّه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج ...» أُصول الدين: ٨٨.

راجع أيضاً مناهج اليقين: ٧٥ ـ ٧٦.

٢ـ ج: «تستخنّ».

٣ـ في المخطوطة: «أنّها منكسرة ضعيفة».

حكم المزاج من جنس هذه الكيفيات، إلاّ أنّه يكون أضعف من أحكامها إذا كانت صِرْفة قوية.

ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنّها مغايرة للمزاج، بل هي كيفية تابعة للمزاج.

وقيل [١]: إن كان المرجع بالقدرة في حقّنا إلى سلامة الأعضاء، فهو معقول [٢]، وهذا قول معتزلة بغداد [٣]. وإن كان إلى أمر وراء السلامة المذكورة، ففيه النزاع.

لكن الأشاعرة والمعتزلة المثبتون [٤] أثبتوا صفة زائدة على سلامة الأعضاء.

واحتجوا عليه بأنّ حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش، ولا مائز إلاّ هذه الصفة [٥].

ولأنّ القدرة محتاجة إلى الحياة والحياة محتاجة إلى الصحة، فلا يمكن جعلها نفس الصحّة.

اعترض عليهم [٦]: بأنّه متى يثبت هذا الامتياز [٧]، قبل الاتّصاف بالفعل،

١ـ القائل هو الرازي. راجع تلخيص المحصل: ١٦٣.

٢ـ ق: «فهي معقولة».

٣ـ أمثال: «بشر بن المعتمر» و «ثمامة بن أشرس» و «غيلان» كما في مقالات الإسلاميين: ٢٢٩.

وبه قال الشيخ المفيد حيث قال: «و الاستطاعة في الحقيقة هي الصحّة والسلامة، فكل صحيح فهو مستطيع...». تصحيح الاعتقاد: ٦٣.

وقال الخياط أيضاً: «إنّ القدرة هي صحّة الجوارح وسلامتها من الآفات». الانتصار: ٨٠. راجع أيضاً شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٢.

٤ـ منهم: «أبو الهذيل» و «معمّر» و «المردار» كما في مقالات الإسلاميين: ٢٢٩.

٥ـ عبّر التفتازاني عن هذه الحجة بالوجدان. شرح المقاصد ٢: ٣٥٠.

٦ـ راجع المصدر السابق من الرازي.

٧ـ كذا في تلخيص المحصل، وفي المخطوطة: «الاختيار».

أو حال الاتّصاف؟ والأوّل باطل عند الأشاعرة؛ لأنّ القدرة لا تتقدم الفعل عندهم. والثاني محال؛ لأنّ المرتعش كما لا يتمكن من الحركة حال حصولها لأنّها تكون واجبة حينئذٍ، كذلك المختار لا يتمكن منها حال وجودها لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً في وقت واحد.

ويقال لهم أيضاً: متى يثبت هذا الاختيار[1]، حال ما خلق الله تعالى الحركة أو قبلها؟ والأوّل باطل؛ لأنّ حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى واجب لا يتمكن القادر من عدمه. والثاني باطل، لأنّ حصولها قبل أن خلقها[2] الله تعالى محال، فلا يكون مقدوراً.

فعلى كلا التقديرين ينتفي الاختيار.

ويقال للمعتزلة: متى يثبت هذا الاختيار؟ عند استواء الداعيين، أو عند رجحان أحدهما على الآخر؟ والأوّل محال؛ لأنّ الاستواء يمنع الفعل، فعنده لا يكون الفعل ممكناً، وعند الامتناع لا اختيار.

والثاني محال؛ لأنّ مع حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فلا يثبت الاختيار.

أجاب أفضل المحققين: بأنّ المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة، أمّا مع قطع النظر عنه فَلِمَ لا يجوز؟ والاختيار حال ما خلق الله تعالى الحركة محال لغرض وجود الحركة، أمّا مع قطع النظر عن ذلك فانّه ممكن لوجود القدرة المقتضية له.

والاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل أو تركه من القادر تبعاً لداعيه، أو عدم داعيه، وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي،

١ـ ق: «الامتياز» والصحيح ما أثبتناه من ج.

٢ـ ق: «خلق».

وغير متساو عند اعتبار أحدهما.

ومتقدّموهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجح أحدهما على الآخـر، وأوردوا أمثلـة الجائع والعطشـان والهارب، إذا حضرهـم رغيفـان متساويان، أو قـدحان متساويان، أو طـريقان متساويان، فـإنّهم يختارون أحدهما من غير مرجح [١].

والذين لا يجوزون ذلك يقـولون: الرجحان شيء، والعلم بـالرجحان شيء، ولعله يختار أحدهما لوجود الرجحان و إن لم يفطن بالرجحان.

ومتأخروهم قـالوا: بوجوب الـرجحان، وقال بعضهم: بأنّ الطـرف الراجح يكـون أولى ولا ينتهي إلى حدّ الـوجوب، وهـو اختيار محمـود المَلاحِمي [٢]. وأنكر بعضهم كون الأولوية كافيةً لما مرّ في خواص الممكن.

أبو الحسين وأصحابه [٣] قالوا: عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع، وذلك لا ينافي الاختيار، فإنّ معنى الاختيار هو: أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين، وبالقيـاس إلى الداعي وعدمه، إما واجبـاً، أو ممتنعاً. ومن عدم التمييـز بين الأمـرين في هـذه المسـألـة يحدث الاختـلاف الجاري بين القـائلين بالإيجاب والاختيار [٤].

١ـ راجع كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ١٦١ ـ ١٦٤.

٢ـ وهـو محمـود بن الملاحمي أحـد تلاميذ أبي الحسين البصري، لـه كتاب المعتمـد الأكـبر، (طبقات المعتزلة: ١١٩).

وانظر إبطال القـول بالأولوية في أُصول الديـن للرازي: ٨٦؛ كشف الفوائد: ٢٣٧ و ٢٣٩؛ الأسفار ١: ١٩٩ ـ ٢١٥ و ٢٢١ ـ ٢٣٠.

٣ـ ج: «الحسين وأصحابـه»، ق: «أصحاب الحسين»، والصحيح ما أثبتنـاه وفقاً لتلخيص المحصل: ١٦٤.

٤ـ نفس المصدر: ١٦٤ ـ ١٦٥.

وفيه نظر، فانّـه مسلم أنّ الحركة وغيرها حال فرض وجـوده يكون واجباً مع فرض وجـوده، ومع فـرض عدمه يكـون ممتنعاً، لكـن مع قطع النظـر لا يجوز هنا صـدوره عن العبـد، لأنّه لا مـؤثر عنـدهم غير الله تعـالى. والـوجوب والامتنـاع اللاحقين بالفعل حالة وجوده وعدمه إنّما ينسبان بالنسبة إلى الله تعالى لا إلى العبد عندهم. واختيار العبد عندهم غير مؤثر ولا مرجح، فلا يقع بواسطته امتياز البتة.

وقيل: القـدرة هي الحركـة، حيث وجـدوا الحركـات هي التي يظهـر بها في الغالب كون أحدنا فاعلاً.

وهو خطأ، أخـذوا فيه لازم الشيء مكانه. مـع أنّ الجمادات تتحرك وليست قادرة، فليست الحركة هي القدرة.

المسألة الثانية: في أنّ القدرة[1] متقدمة على الفعل

اختلف المعتـزلـة والأشـاعـرة في ذلك، فـالـذي عليـه المعتزلـة والإمـاميـة والفلاسفة أنّ القدرة يجب أن تكون متقدمة على الفعل[2]، وهو الحق.

١ـ قد تستعمل القـدرة والقوة والاستطاعة والطاقـة في هذه المباحث بمعنى واحد. قـال القاضي عبد الجبار: «وأعلـم أنّ الأسماء تختلف عليها، فتسمى قـوة واستطاعـة وطاقة ... وعـلامة اتفـاق هذه الألفـاظ في المعنى، أنّك لـو أثبتّ ببعضهـا ونفيت بـالبعـض لتناقـض الكلام». شرح الأُصـول الخمسة: ٣٩٣.

٢ـ واختلفوا أيضاً في أنّه هل يجب بقاؤها إلى حالة وجود المقدور؟ كما في شرح المقاصد ٢: ٣٥٤.

وانظر رأي المعتزلة في: الانتصار: ٧٩ ـ ٨١؛ شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٥. ورأي الإمامية في: تصحيح الاعتقـاد: ٦٣ ــ ٦٤؛ كشف الفـوائد: ٢٣٧؛ كشف المراد: ٢٤٨؛ منـاهج اليقين: ٧٩. ورأي الفلاسفة في: الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء: ٣٨٣. ورأي الأشاعرة في: مقالات الإسـلاميين: ٢٣٠ ـ ٢٣٣؛ المبـاحث المشرقية ١: ٥٠٥ ــ ٥٠٦؛ أُصول الديـن للرازي: ٨٩؛ تلخيص المحصل: ١٦٥.

وانظر أيضاً الآراء والأدلّة في الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ٣٨ ـ ٦٢.

وأوجبت الأشاعرة اقتران القدرة بالفعل، ومنعوا من تقدمها عليه. واستبعده الشيخ في إلهيات الشفاء كل الاستبعاد، وقال:

«لعل القائل بهذا القول كأنّه يقول: القاعد لا يقوى على القيام، أي لا يمكن في جِبِلّته أن يقوم ما لم يقم، وكيف يقوم، بل هذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً كثيرة، فيكون بالحقيقة أعمى»[١].

قال أفضل المتأخرين: «ليس هذا الاستبعاد عندي في موضعه؛ لأنّا فسرنا القوة بأنّها مبدأ التغير، فهذا المبدأ إن كانت جهات مبدئيته كاملة وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر، وحينئذ يصح قولنا: إنّ القوة مقارنة للفعل. وإن لم توجد كاملة، بل فُقد أمر من الأُمور المعتبرة في المبدئية والإيجاد لم يكن ذلك الموجِد تمام المؤثر، بل بعضه، فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل، بل بعض تلك القوة.

نعمَ لا شك أنّ الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده، ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل، بل أحد أجزاء القوة.

(وبالجملة فالقدرة إن أُريد بها القوة الجامعة لجميع جهات المؤثرية فهي غير متقدمة، وإن أُريد بها القوة العقلية[٢] التي تؤثر عند انضمام الإرادة الجازمة إليها فهي متقدمة.) وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه، فأي

١ـ الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء: ٣٨٣.

وقد أورد المصنّف المثال الأوّل في ابطال قول الأشاعرة وقال: «الضرورة قاضية ببطلان هذا، فانّ القاعد يمكنه القيام قطعاً» كشف المراد: ٢٤٨.

٢ـ ق: «الفعلية». ولعل الصحيح: «العضليّة».

حاجة بنا إلى التشنيع وتقبيح صورة كلامهم؟»[1]

وفيه نظر؛ لأنّ أصحابه صرحوا بامتناع تقدم القدرة على الفعل، واحتجوا عليه بأنّ القدرة عرض فلا يمكن بقاؤها، وهذا التصريح لا يقبل التأويل الذي ذكره.

ويدل على ما ذهبنا إليه وجوه:

الأوّل: الكافر مكلف بالإيمان إجماعاً، والإيمان غير موجود فيه حال كفره، فإمّا أن تكون القدرة ثابتة حينئذٍ أو لا ، فإن كان الأوّل بطل قولهم بامتناع التقدم، وإن كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق[2]، لأنّ التكليف ثابت حال الكفر والقدرة غير ثابتة.

اعترضه أفضل المتأخرين: «بأنّه وارد عليكم أيضاً؛ لأنّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه.

لا يقال: إنّه في الحال مأمور بأن يأتي بالفعل في ثاني الحال لا في الحال.

لأنّا نقول: هذه مغالطة؛ لأنّ كونه فاعلاً للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه، وإما أن يكون أمراً زائداً عليه، فإن كان الأوّل استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلّا في ثاني الحال. وإن كان الثاني كانت

١ـ المباحث المشرقية ١: ٥٠٦. وما بين الهلالين ليس فيه.

قال صدر المتألهين بعد نقل تأويل الرازي: «لعمري أنّ تصحيح كلامهم بهذا التأويل والتفصيل أشنع وأقبح كثيراً من كلامهم الواقع على الإجمال ...» تعليقات على إلهيات الشفاء: ١٦٨.

٢ـ اختلفت الفرق الإسلامية في جواز التكليف بما لا يطاق، فنفاه وأنكره الإمامية والمعتزلة والماتريدية، وقالت الأشاعرة بجوازه، راجع شرح الأصول الخمسة: ذيل ص ٣٩٦.

تلك الفاعلية أمـراً حادثاً فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في فعلهـا كالكلام في الأوّل فيلزم التسلسل»[١].

وأجاب عنـه أفضل المحققين بأنّـه: «إذا أُخذ حـال حصول القـدرة حال وجود الفعل بعينـه فالفعل لا يمكنـه، لا من حيث القدرة، بل مـن حيث تفرض مقارنتها بالفعل، وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ».

ثم اعترض كلام المعتزلـة بأنّ: «الكافر مكلف بالإيمان مـن حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته، وهـذا ليس تكليفاً بما لا يطاق. ومن حيث فرض وقوع الكفر منـه في حال قـدرته على الإيمان لـو كان مكلفـاً بالإيمان كـان تكليفاً بما لا يطاق»[٢].

وفيه نظر، فـإنّ قوله: «حال حصول القـدرة لا يمكنه الفعل»، يشتمل على التناقض. وقوله: «استحال أن يقال: إنّـه مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلاّ في ثـاني الحال» مغالطـة؛ فإنّـه مأمـور في الحال بأن يفعل في ثـاني الحال لا في الحال. أو نقول: إنّه قد أُعلم في الحال بأن يؤمن في ثاني الحال.

واعتراض أفضل المحققين غير وارد؛ لأنّ الكافـر عند الأشاعـرة إنّما يكلف حالة الفعل لا حالـة الكفر، لكن حالة الفعل هي حالة وجـوبه، أعني حال عدم القدرة عليه. وأيضاً لو اقترن التكليف والقدرة والفعل كما هو مذهب الأشاعرة لم يكن أحد عاصياً البتة حتى الكافر، والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدم مثله.

الثاني: القدرة إنّما يحتـاج إليها لأجـل أن يُخرج القادرُ الفعلَ مـن العدم إلى الوجـود، فلو لم توجـد إلاّ حال حدوث الفعـل ـ التي هي حـالة وجوده ـ لم تكن هناك حاجة إليها.

١ـ تلخيص المحصل: ١٦٥ ـ ١٦٦.

٢ـ نفس المصدر: ١٦٦.

اعترضه أفضل المتأخرين: «بأنّه منقوض بالعلة والمعلول، والشرط والمشروط»[1]. فإنّ العلة إنّما يحتاج المعلول إليها لتخرجه من العدم إلى الوجود، مع أنّها موجودة معه غير متقدمة عليه، وكذا الشرط مع المشروط المساوي.

وأجاب أفضل المحققين بأن: «ايراد النقض بالعلة والمعلول، والشرط والمشروط ليس بنافع؛ لأنّ العلة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلية، وكذلك حال وقوعه، وذلك لانضياف القبل والحال إليها».

ثم عارض المعتزلة بأنّ: «الحاجة إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه»[2].

وفيه نظر، فإنّ الفرق واقع بين القدرة والعلّة؛ لأنّ القدرة إنّما يحتاج إليها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، من المختار الذي يجب تقدم قدرته واختياره بالزمان على الفعل، بخلاف العلّة والمعلول المقترنين بالزمان.

وما ذكره أفضل المحققين ليس بوارد؛ لأنّ الشك هكذا: لو احتاج الإخراج من العدم إلى الوجود إلى تقدم المحتاج إليه بالزمان لثبت ذلك في العلة والمعلول. ومعلوم أنّه لا يندفع بما ذكره، بل بما قلناه أوّلاً من الفرق بين العلة الموجبة والقدرة المصححة. على أنّ المعلول إذا انحصرت أحواله في ثلاث وامتنع تأثير العلة فيه في الثلاث امتنع تأثيره فيه مطلقاً.

نعم العلة تؤثر في المعلول من حيث هو هو لا مأخوذاً بعد العلّة، أو معها، أو قبلها، وإن امتنع تأثيرها إلاّ في أحد الأحوال، لكن لا بشرط أحدها. وإذا كانت الحاجة إلى القدرة وحدها لادخال الفعل من العدم إلى الوجود وجب أن يوجد اعتبار حدوث الفعل وعدمه في الحاجة.

---

١ و ٢ـ نفس المصدر.

الثالث: لو وجب اقتران القـدرة والمقدور لزم أحد المحالين، وهـو إمّا قدم العالم، أو حدوث قـدرة الله تعالى، والتالي بقسميه باطل، فالمقـدم مثله. والشرطية ظاهرة.

واعترضه أفضل المتأخـرين بأن: «المؤثر في وجود أفعال الله تعـالى هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا التعلقات [١] السابقة فلا أثر لها البتة، وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد، لأنّها غير باقية» [٢].

أجاب أفضل المحققين بأنّ: «القول: بأنّ تعلّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل، ليـس بشيء، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة».

واعترض كلام المعتزلة بأنّه «لا نسبـة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، مع أنّ قدرته تعالى إذا أُخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لا يبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد» [٣].

وفيه نظـر، فإنّ المتعلقات لو كـانت ثابتـة لزم التسلسل، والثبوت الـذهني عنده محال. ولاستحالة أن يكون مؤثر الموجودات العينية ـ من الأجسام والأعراض ـ أمراً ذهنياً، وإنّما تنتفي النسبة لو ثبت الاختلاف، لكن مفهوم القدرة واحد.

الرابع: أنـه سيأتي إن شاء الله تعـالى وجوب تعلّـق القدرة بـالضدين، فلـو وجب فيها مقارنة الأثر لوجب اجتماع الضدين، وهو محال [٤].

الخامس: قد تتعلق القدرة بما لا يتناهى من الأفعال على ما سيأتي تفصيله، فلو وجب مقارنتها للأثر لزم وجود ما لا يتناهى دفعة، وهو محال.

١ـ في المخطوطة: «المتعلقات» وما أثبتناه من المصدر.

٢ و ٣ـ نفس المصدر.

٤ـ انظر تفصيل هذا الدليل ونقضه وابرامه في شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٦ وما يليها.

السادس: الفرق بين القدرة والعلّة هو وجوب الأثر وعدمه، فلو وجب الاقتران لم يبق بين القدرة المؤثرة على سبيل الصحة والإمكان والعلة المؤثرة على سبيل الوجوب، تغاير، وهو محال بالضرورة.

السابع: هنا حالتان للقدرة قطعاً: حالة حاجة إليها، وحالة الاستغناء هي حالة الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل، فلم تبق حالة الحاجة إلاّ حالة العدم فيُخرج القادرُ بقدرته الفعلَ من العدم إلى الوجود، وهذا يقتضي تقدمها لا محالة بخلاف وجوب مقارنة السبب لمسببه، لأنّ السبب لا يؤثر في الأحداث، وإنّما التأثير في ذلك للقدرة.

الثامن: لو وجبت مقارنتها للفعل لقدح في طريق إثباتها، وكل حكم يرجع على أصله بالإبطال فإنّه يكون باطلاً.

بيان الشرطية: أنّ القدرة إنّما يعلم ثبوتها بعد العلم بكون أحدنا قادراً، وإنّما نعرف الواحد منا قادراً بوقوع تصرفه بحسب دواعيه ومقاصده، لأنّه ما لم نعرف محدثاً لتصرفه لا نعرف أنه قادر، وهذا طريق إثباته، وإذا ثبت هذا فلو كانت القدرة متى وجدت وجب وقوع الفعل معها لبطل اعتبار الدواعي والإرادة، ولم يكن لهما تأثير، وإذا لم يكن بذلك معتبر فلا طريق إلى أن أحدنا فاعل، وفساد هذا الطريق يقود إلى الجهل بكونه قادراً. وإذا لم نعرف قادراً لم نعرف القدرة.

التاسع: [1] إن كانت قدرة القديم تعالى سابقة على مقدوراته [2] من الأجسام وغيرها كانت قدرتنا على أفعالنا كذلك، لكن المقدم حق قطعا، فالتالي مثله.

بيان الشرطية: أنّ هذا الحكم راجع إلى القدرة؛ لأنّ الفعل في الأزل ممكن

١ـ انظر الوجه في شرح الأصول الخمسة: ٤١٤.

٢ـ في المخطوطة: «معدوداته»، أصلحناها وفقاً للسياق.

لاستحالـة انتقاله من الامتناع إلى الإمكـان، فلو صح تعلّق القـدرة به على سبيل الاقتران وقدرتـه تعالى أزلية وجب قـدم الفعل، وهو محال، وإذا كـان هذا الحكم راجعاً إلى مجرد القدرة ثبت في قُدرتنا ذلك أيضاً.

العاشر: [1] ألزم قـدماء المعتزلـة كأبي الهذيل وجعفر بـن حرب [2] وغيرهما الأشاعـرةَ في سؤالهم لهم: متى يقدر أحـدنا على فعل نفســه، أو على الانتقال من الظل إلى الشمس، أو على تطليق زوجتــه، أو على القاء العصا من يـده؟ فإن كان قادراً عليهـا قبل حدوثهـا فهو المطلوب، وإن كـان عند حصـولها فهذه حالـة قد استغنى فيهـا عن القدرة وعن القـادر. وكيف يقـولون في القتل، وهـو يخرج حال وجوده من كونه حياً، فكيف يثبت كونه قادراً ؟

احتجت الأشاعرة بوجوه [3]:

أ : [4] القدرة عرض فلا تكون باقيـة، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل.

ب : حال وجود القدرة ليس إلاّ عـدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدوراً، وحال حصول الفعل لا قدرة [5].

ج : لو جاز تقدمها وقتاً واحداً ولا فعـل، جاز تقدمها أوقاتاً كثيرة، فيخلو أحدنا من الأخذ والترك.

١ـ انظر هذا الوجه بتمامه في شرح الأُصول الخمسة: ٤١٤ ـ ٤١٥.

٢ـ أبو الفضل جعفر بـن حرب الهمداني (١٧٧ ـ ٢٣٦ هـ): من أئمة المعتزلـة، من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وصنّف كتباً كثيرة مثل: الايضاح، نصيحة العامة، أُصول الخمس و ... راجع طبقات المعتزلة: ٧٣؛ تاريخ بغداد ٧: ١٦٢؛ مروج الذهب ٢: ٢٩٨.

٣ـ انظر تفصيل الوجوه ووجوهاً أُخرى والجواب عنها في شرح الأُصول الخمسة: ٤٢٢ ـ ٤٣١.

٤ـ انظر هذا الوجه في تلخيص المحصل: ١٦٧.

٥ـ راجع تلخيص المحصل: ١٦٥.

د: قالوا إذا كان عدم القدرة يُحيل الفعل فوجودها يجب أن يوجبه.

هـ: لو استحال الفعل بالقدرة في الحال لكان المحيل إمّا أن يرجع إليها، أو إلى المقدور، إذ لا يعقل ثالث غيرهما يستند إليه الإحالة، لكن لو استحال لأحد الأمرين لاستحال الفعل بها في الثاني. وهذه شبهة أخذوها من ابن الراوندي حيث أوردها في العالم، فقال: «لا يخلو المحيل لوجود العالم في الأزل من أمرين، إمّا أن يرجع إلى نفسه، أو إلى القادر، وعلى كلا التقديرين يلزم امتناع وجوده من بعد».

و: القادر إمّا أن يكون ممنوعاً من الفعل، أو ممتنِعاً، أو فاعلاً، والامتناع أيضاً فعل، والمنع عجز، فكيف يصح خروج القادر عن الفعل بقدرته؟

ز: إذا كان عندما يصح الفعل من القادر يحتاج إلى أمر فعند وجوده تجب الحاجة إلى أمر سواه.

ح: إذا وجب في الآلة أنّ تقارن الفعل فكذا القدرة.

ط: القدرة يتوصل بها إلى الفعل فأشبهت الحاسة التي يتوصل بها إلى الإدراك، فإذا كانت الحاسة يصح الإدراك بها حال وجودها فكذلك القدرة.

ي: المنع منع عن الفعل في الحال، فكذا القدرة.

يا: لو لم تكن القدرة مع الفعل ولم توجبه يصح وجود العجز معها كما يصح وجوده مع الآلات.

يب: الفاعل حالة الفعل لا يمكن عجزه عنه فتجب قدرته عليه.

يج: العجز عجز عما لم نفعله، والقدرة يجب أن تكون قدرة على ما نفعله.

يد: لو تقدمت القدرةُ الفعلَ ولم يحتج إليها حال الفعل، لأوجب

الاستغناء عن الله تعالى في كل وقت، خصوصاً إذا قلتم ببقائها.

يه: الدليل والمدلـول يوجَدان معاً على سبيل الوجـوب وكونه فاعـلاً ككونه قادراً، فيجب أن يدل على قدرته في الحال.

يو: لابدّ من الفرق بين الحركة الضروريـة والاختيارية والفرق بينهما يجب أن يكون بأمر حاصل في الحال، وهو وجوب مقارنة القدرة لأحديهما دون الأُخرى.

والجواب عن أ: لِـمَ لا يجوز أن تكون القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء؟

سلمنا، لكن لا نسلم أنّ العرض لا يبقى، وقد تقدم بطلانه [١].

سلمنا، لكن لا نسلم استحالة قدرته على الفعل لتعاقب القُدَر [٢] حينئذ.

وعن ب: أنّه استدلال مـن فرض القدرة مع عدم الفعـل، أو وجوده، وهو قاصر عـن إفادة المطلـوب؛ لأنّ ذلك الامتناع إنّما يلـزم من فـرض اجتماع القدرة والفعل، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل.

وفيه نظـر، فإنّ النزاع ليس إلاّ في وجـود القدرة مع عدم الفعـل، لأنّ الذي يجعلهـا متقدمـة يفرض وجـودهـا مع عدم الفعـل. وأيضاً إذا لم يكـن للفعل إلاّ حالتا وجود وعدم، وثبت امتناع وجود القدرة فيهما لزم انتفاء القدرة.

بل الـوجه في الجواب: نسلم أنّ القـدرة المتقدمـة تقارن عـدم الفعل، لكن ليس ذلك العدم المستمـر مقدوراً، بل الفعل في ثاني الحال ثـم يبقى إلى أن يقارن الفعل، فـلا يلـزم نفي القدرة. وتجري هـذه الشبهـة مجرى قول مـن ينفي الإيجاد، بأنّـه إمّـا أن يكـون حـال الـوجـود فيلـزم تحصيـل الحاصل أو عـدمـه فيجتمـع النقيضان.

١ـ في المجلد الأوّل: ٣٠١.

٢ـ القُدَر جمع القدرة كثقبة وثقب، و غرفة وغرف.

وعن ج: بجواز الخلو عن الفعل والترك إذا جَعلناه فعل الضد، وسيأتي.

وعن د: أنّه قياس خالٍ عن الجامع، والقياس في نفسه ضعيف، فكيف إذا خلا عن العلة؟! وأيضاً القدرة مصححة للفعل جارية مجرى الشرط له، فإذا عدمت امتنع الفعل ولا يجب بوجودها كسائر الشروط، كالحياة مع ما يشترط بها كالقدرة والعلم، وكأجزاء العلل. ثم ينقض كلامكم بقدرة الله تعالى، فإنا لو فرضنا زوال كونه قادراً لاستحال الفعل منه، وعند حصول هذه الصفة لا يجب وجود الفعل.

وعن هـ: أنّ الفعل يمتنع بالقدرة حال وجودها، فلا تعلّل هذه الاستحالة بشيء. والحاصل أنّ امتناع الاقتران ذاتي فلا يعلّل.

وأيضاً ينتقض بقدرة الله تعالى، فإنّه لم يزل قادراً والفعل يستحيل منه أزلاً والقسمة آتية فيه مع أنّه لا يلزم امتناع وجود العالم فيما بعد.

وأيضاً لا يلزم من سبق الاستحالة دوامها، فإنّ العلم يستحيل اجتماعه مع الظن أوّلاً، ثم يصح من بعد وجود العلم، والحركة مستحيلة على الجسم حال حدوثه ممكنة له فيما بعد.

وعن و: ليس المنع عجزاً، ولو كان عجزاً بطلت القسمة؛ لامتناع تقسيم الشيء إلى ما يضادّه، وكأنّهم قالوا: القادر إمّا أن يكون فاعلاً، أو عاجزاً.

وأيضاً يتضمن قسمة الشيء إلى نفسه وغيره؛ لأنّ الامتناع فعل. ثم ترد هذه القسمة في حقّه تعالى.

وعن ز: أنّ الذي يحتاج إليه عند الصحة هو القدرة خاصة، ولا خلاف في أنّه لا يحتاج إلى قدرة ثانية. فإن قالوا: الذي يحتاج إليه عند الصحّة غير القدرة،

فغير مُسلَّم؛ لأنّ من دونها لا يوصف الحيّ بصحّة الفعل منه ولهذا الصحة على مذهبهم لا تثبت؛ لأنّ الحال يتردد بين أمرين لا غير: وجوب الفعل وهو عند وجود القدرة، وامتناعه وهو حال عدمها.

وأيضاً ينتقض بالقديم تعالى؛ لأنّه يصح منه الفعل قبل أن يوجده، وعند الوجود لا يحتاج إلى أمر زائد.

فإن أثبتوا أمراً موجباً هو كونه مريداً، فهو أمر دائم مستمر غير متجدد، وإلاّ لزم وجود العالم أبداً، لثبوت ما يوجب وجوده.

وأيضاً لو سلمنا وجوب وجود أمر سوى القدرة قلنا نعم، وهو الإرادة.

وعن ح: أنّ من الآلة ما يجب تقديمه ومنها ما لا يجب، والقدرة من قبيل الأوّل[1].

وعن ط: أنّه قياس خالٍ عن الجامع. على أنّهم يفرقون بينهما بأنّ الحس تدرَك به الأضداد وليست قدرة عندهم متعلقة بالضدين، فتغايرا في الأحكام.

١ـ إنّ القاضي عبد الجبار قد عقد فصلاً في تقسيم الآلات، فقسّمها إلى ثلاث:

١ـ ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها، وذلك كما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس، فإنّها لابد أن تكون متقدمة على الإصابة.

٢ـ ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعاً، وذلك كل ما يكون محلاً للفعل، نحو اللسان، فانّه يجب تقدمه حتى يكون معيناً على الكلام، ويجب مقارنته حتى يكون محلاً.

٣ـ ما يجب مقارنتها ولا يجوز فيها التقدم، وذلك كصلابة الأرض في التصرف، فانّها ينبغي أن تكون ثابتة في الحال ولا يجب تقدمها.

ثم قال: إذا ثبت هذا، فلنا أن ننظر أنّ القدرة من أي هذه الأقسام هي، فنظرنا فإذا هي من قسمة ما يجب تقدمها، لأنّها كالوصلة إلى الفعل» . شرح الأُصول الخمسة: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

ثم استفاد من هذا التقسيم في الجواب عن شبهة الأشاعرة. راجع نفس المصدر: ٤٢٦.

وعن ي: بأنّه غير وارد على أبي علي حيث قال بالتسوية بين القدرة والمنع في وجوب التقديم. وأمّا غيره إذا أوجب فلأنّ المنع ضدّ الفعل، ولا يقع بين الشيء وغيره تضاد إلاّ في حال الوجود.

وعن يا: إن أردتم بذلك أنّ العجز عن غير ما هو قادر عليه فصحيح. وإن كان الفرض أن يعجز عن عين ما هو قادر، فالمانع هو التضاد. ولا يجب إذا صحت مضافة العجز للآلة أن يصح مثله في القدرة، لأنّ التضاد جارٍ بينه وبين القدرة. والحاصل أنّ العجز يُضاد القدرة، فالملازمة ممنوعة.

وعن يب: بالمنع من الملازمة فإنّا نجوّز خلوه في تلك الحال من القدرة والعجز.

سلمنا وجوب القدرة حالة الفعل، لكن النزاع ليس فيه، بل في جواز تقدمها وعدمه، وإلزام العجز إنّما يستقيم عندهم على مذهب من يرى بقاء القدرة، وهم لا يقولون به.

وعن يج: بمنع وجوب ما قلتم، ووجوب الجمع بين الأمرين على ما صوّرتم، فلا بد له من دليل على أنّ العجز لا يجوز أن يكون عجزاً عما لم نفعله؛ لأنّ من جملته ما لا يصح أن يعجز عنه كمقدور الغير.

سلّمنا لكن وجوب كون القدرة على ما نفعله يستدعي تقدمها.

وعن يد: بالمنع من عدم الحاجة إلى القدرة مع تقدمها. ثم لو كان هذا المعنى قادحاً في وجوب تقدمها لقدح في وجوب تقدم الآلة وبقائها.

وعن يه: بالمنع من وجوب المقارنة بين الدليل والمدلول، فإنّ المعجزة تدل على صدق مدّعي النبوة وإن تأخرت المعجزة عن صدقه، وكذا الفعل في كونه قادراً يتراخى عنه وإن دلّ عليه. وعلى أنّ دلالة الفعل عندنا هي على أنّ الفاعل كان قادراً، وذلك ثابت في الحالين، بخلاف العلّة والمعلول؛ لأنّ هناك ضرباً من

الإيجاب، وليس كذا الحال في القادر وصدور الفعل من جهته. وأيضاً لو وجب الاقتران لم يمنع من وجوب تقدم القدرة.

وعن يو: بالمنع من استناد الفرق إلى أمر موجود في الحال، فجاز أن يكون بأمر متقدم.

المسألة الثالثة: في أنّ القدرة متعلّقة بالضدين [1]

اختلف الناس في ذلك، فذهب المعتزلة والإمامية والفلاسفة إلى ذلك، ومنعت الأشاعرة منه [2]، وقالوا: إنّ القدرة الواحدة إذا تعلقت بالفعل امتنع تعلّقها بالترك، وبالعكس.

قيل: إن عَنوا بالقدرة مجموع الأُمور التي يترتب الأمر عليها، فليست القدرة قدرة على الضدين، لأنّ الأثر لا يصدر عنه ما لم يجب ذلك الصدور، فلو كانت النسبة إلى الضدين كذلك لزم حصولهما.

وإن أُريد به القوة العضليّة وحدها، وأنّها بحيث لو انضمّ إليها القصد إلى

١ــ راجع مقالات الإسلاميين: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٧؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٦ ـ ٥٠٧، أُصول الدين للرازي؛ ٩٠، تلخيص المحصل: ١٦٧.

٢ـ اعلم أنّ القاضي عبد الجبّار قسّم الأشاعرة في هذه المسألة إلى فرقتين: فرقة تقول: إنّ القدرة غير صالحة للضدين، وفرقة تقول: إنّها صالحة للضدين. وقال: «هذا [الرأي الثاني] إنّما أخذوه عن ابن الراوندي، ظناً منهم أنّه ينجّيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق» شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٧ـ٣٩٨.

وقال الأشعري: «وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل المعتزلة: القدرة مع الفعل وهي تصلح للشيء وتركه ... وهذا قول ابن الراوندي» مقالات الإسلاميين: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

وقال المصنّف أيضاً في مناهجه: «ذهب قوم من الأوائل وجماعة من الأشاعرة إلى أنَّ القدرة لا تتعلق بالضدين، وجماعة المعتزلة اتفقوا على أنَّ صلاحيتها للتعلق بهما» مناهج اليقين: ٧٨.

أحد الضدين حصل ذلك الضد، وإن انضم إليها القصد إلى الضد الثاني حصل الضد الثاني، فلا شك أنّ القدرة قدرة على الضدين.

وأيضاً إن عَنوا به أنّ القدرة ليست قوة تامة على الشيء وضده، فحق أنّها ليست متعلّقة بالضدين؛ لأنّ هذه القوة متى كانت مترددة بين الضدين استحال أن يصدر عنها أحدهما، لأنّه ليس أحد الجانبين أولى من الآخر، ومتى خرجت عن حد التردُّد لم تكن قوة على الضدين.

وإن أرادوا به أنّ القوة التي انضمَّ إليها مرجِّح حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين، لا يمكن أن ينضمَّ إليها مرجِّح آخر تصير مؤثرة في الضد الآخر، فذلك باطل[1].

لنا وجوه:

الأوّل: الضرورة، فإنّها قاضية بأنّ من قدر على الحركة يمنة قدر عليها يسرة، وإن لم توجد فيه إلاّ قدرة واحدة. وأنّ القادر على الشيء قادر على تركه، فمن نازع في ذلك فهو مكابر.

الثاني: القدرة هي الصفة المصحّحة لوجود الفعل من الفاعل، فلا يجب لها الفعل بل يمكن الفعل والترك بها، فهي متعلقة بالضدين.

الثالث: الدليل الدال على أنّ الواحد منّا قادر، يدلّ بعينه على أنّه قادر على الضدين؛ لأنّ دليل القدرة هو وقوع أفعالنا بحسب دواعينا وانتفائها بحسب صوارفنا بحيث يجب اختصاصه بصفة القادرين، وإنّما يتم هذا لصحة تحركه يمنة ويسرة وسائر الجهات، حتى لو كان الواقع منه فعلاً واحداً لم يدل على أنّه محدث لذلك الفعل، ولا أنّه قادر عليه.

١ـ المباحث المشرقية ١: ٥٠٦ـ٥٠٧.

الرابع: [1] لو تعلقت القـدرة بأحد الضدين لا غير لجوّزنا أن يقـدر أحدنا على التحريك يمنة ولا يقدر على التحريك يسرة؛ لأنّ هاتين الحركتين متضادتان، والضرورة قاضية بخـلافه. ولجاز أن يقدر أحدنا على رفـع الجبل العظيم ولا يقدر على رفع ذرة، لتضاد هاتين الحركتين.

لا يقال: العـادة جارية بأن يجمـع الله تعالى بين هاتين القـدرتين في القادر فلهذا لا يمكن ما ذكرتم.

لأنّا نقـول: العادة يمكـن خرقهـا، ومن المعلوم أنّ في الـزمان الـذي يصح انتقاض العادة فيه يستحيل ما قلناه فإنّه لا يجوز أن يقدر القادر على رفع جبل ولا يقدر على رفع خردلة، ولا أن يقدر على الحركة يمنة ويعجز عن الحركة يسرة.

الخامس: [2] لو لم تتعلّق القدرة بالضديـن، لزم تكليف ما لا يطاق، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الكافر مأمور بـالإيمان وهو غير واقع منه، ولا يخلو إمّا أن يكون قادراً عليه أو لا، فإن كان الثاني تحقق التالي. وإن كان الأوّل فلا يخلو إمّا أن يكون بالقدرة التي تعلّقت بالكفر أو بغيرهـا، والتالي باطل، وإلاّ لزم تقدم القدرة على الفعل، وهو عندكم محال، والأوّل هو المطلوب.

السادس: لو لم تتعلق القدرة بالضـدين لم يبق فرق بين القادر المخلّى وبين الممنوع المضطر، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ القادر حينئذٍ لا يقدر إلاّ على شيء واحد فأشبه المحبوس في تنّور من حديد فإنّه لا يقدر إلاّ على تسكين نفسه.

واعترض: بإمكـان التفرقـة بينهما بوجـه آخر، وهـو صحّة أن يفعل القـادر

١ـ انظر هذا الوجه في شرح الأُصول الخمسة: ٤١٦.

٢ـ انظر هذا الوجه بتمامه ونقضه وابرامه في شرح الأُصول الخمسة: ٣٩٩ـ ٤٠٩.

المخلّـى الفعل وأن لا يفعلـه، بخلاف المضطـر الـذي لا يتأتـى منه الانفكـاك، فافترقا من هذه الجهة وإن لم يقدر القـادر على الضدين. نعم هذا يدل على إمكان تقدم القدرة، لأنّها لو امتنع عليها التقدم لأشبه القادر المضطر.

السابع: استـدل أبو هـاشم في «البغداديـات» بأنّ القـدرة التي توجـد في أحدنـا وهو ببغداد، يصـح وجودها منـه لو كان بـالبصرة، فإذا وجدت منـه وهو بالبصرة فلا بد لها من متعلَّق، وإلاّ لزم انقـلاب جنسها، وهو محال. فإمّا أن تتعلّق بالكـون في المكانين، وهـو المطلوب. وإمّـا أن تتعلّق بأحـدهما خاصـة ولا يمكن تعلُّقها بـالآخر، وهـو باطل؛ إذ لا شيء يقتضي الإحـالة، لأنّ القـدرة من فعل الله تعالى ولا يلحقـه في صفة ذاتـه لغير وليس في القـدرة محيل ومانـع، إذ لا ضد لها، فيقال: يمتنع وجودها لوجود ضدها، على ما يأتي. وإن فرضنا لها ضداً أو منافياً لم يجب اتصاف المحل به، إذ ليس من ضرورة الحي أن يوجد ذلك الضد، أو المنافي.

ولا يمكن أن يقال: إن موجبها يستحيل عليـه إلاّ في هذا المكان، لأنّ هذه الصفـة تصح عليه لكـونـه حياً، وهـو ثابـت في المكانين معـاً. وعلى أنّ المعنى لا يستحيل وجوده لاستحـالة الصفة الصـادرة عنه، بل الصفة تستحيل لاستحـالة موجبها لترتبها على العلة، وليست العلة مترتبة عليها.

ولا يمكن أن يقال بافتقار القدرة إلى بُنية زائدة، لأنّ صحة حصول البنية في المكانين على السواء.

ولا أن يقال: القـدرة تفتقر إلى الكون في هـذا المكان؛ لأنّ الكـون محتاج إلى القدرة دون العكس. ولأنّه يلزم صحة وجود الكون ولا قدرة.

وليـس لهم أن يقـولـوا: إنّ القـدرة مـوجبـة للكـون في ذلـك المكـان؛ لأنّ الاعتراض بنفس المذهب على دليل قد نُصب لإفساده غير صحيح. ولا أن تقاس القدرتـان بالكونين، لأنّ وجود الكـون الذي يختص مكـاناً آخر فيه، وهـو في هذا

المكان يقتضي انتقاله إليه، فإنّ بهذا الحكم يتميّز ذلك الكون عن غيره. ووجود الجوهر في جهتين محال، والقدرة لا تقتضي أن يتنقل بها محلها من مكان إلى آخر.

ولأنّ الكونين في جهتين يتضادان بخلاف القدرتين. فإذن القدرة تتعلق بالكونين لأنّها لو تعلقت بالكون الذي يختص المكان الذي وجد فيه القادر دون الكون في المكان الثاني لكان قد اختلف حالها لأجل انتقال محلها، فإنّها لو وجدت في مكان الثاني لكانت قدرة على الكون فيه، وذلك قادح في أنّ تعلقها لأمر يرجع إلى ذاتها. وهذا على طوله غير تام.

احتجت الأشاعرة بوجوه:

الأوّل: القدرة عبارة عن التمكن، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فتغايرت القدرة باعتبار تغاير المقدور.

الثاني: نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السويّة استحال أن تصير مصدراً لأحدهما إلاّ عند مرجح، فلا يكون مصدر الأثر إلاّ المجموع، فقبل هذه الضميمة لم يكن ذلك قدرة على الفعل. وإن لم تكن على السويّة لم تكن القدرة قدرة إلاّ على الراجح [١].

الثالث: المعاني المختلفة على اختلافها لا تتعلق بالضدين، فكذا القدرة [٢].

الرابع: العون على الشيء هو القدرة عليه، ولا يتعلق بالضدين فكذلك القدرة[٣].

١ـ انظر الوجه الأوّل والثاني في تلخيص المحصل: ١٦٧.

٢ـ راجع شرح الأصول الخمسة: ٤٣٠.

٣ـ استفاد الأشاعرة من هذا الدليل لإثبات مقارنة القدرة مع الفعل أيضاً، فقالوا: إنّ القدرة عون على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنة له.

ثم أجاب عنه القاضي في شرح الأُصول الخمسة: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

والجواب عن الأوّل: المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن. ومفهوم التمكن من أحد الشيئين يشارك مفهوم التمكن من الآخر في مفهوم التمكن مطلقاً، وإنّما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك، فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين.

وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلّا بالاشتراك اللفظي، ويقع على أنواع متعددة بعدد المقدورات [١]، وهذا قولٌ لم يصر إليه أحد من العلماء.

وعن الثاني: إنّ قولهم: «إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السويّة احتاجت إلى مرجح، وقبل المرجح لا تكون قدرة على الفعل»، يقتضي أن تصير القدرة مبدأً للفعل مع الزائد، وهو عين مذهب القائلين بأنّ القدرة صالحة للضدين [٢].

والأصل فيه أنّ للفعل امكان الوجود في نفسه، وذلك أمر ذاتي له لا يعلل، وله وجود، وهو المستفاد من الغير.

ثم إنّ الفعل قد لا يتأتى من كل فاعل بل من فاعل دون فاعل، فكان من يصدر عنه الفعل له امكان الإيجاد والتأثير فيه. وكما أنّ امكان الفعل لا يكفي في وجوده من ذاته لِتساوي نسبة الطرفين إليه، كذا امكان الإيجاد من الفاعل غير كاف في الإيجاد، وإلّا لكان الإيجاد منه واجباً، بل يفتقر إلى ضميمة حتى يتحقق الإيجاد منه. وتلك الضميمة هي الإرادة، فبدونها يكون الفعل ممكناً من الفاعل، والصدور يتوقف على المشترك، وهو امكان الفعل من الفاعل المشترك بين طرفي الوجود والعدم، وعلى الزائد عليه وهو الإرادة.

١ـ في تلخيص المحصل: ١٦٧ «يقع على أنواع تعدد المقدورات».

٢ـ نفس المصدر.

وكون الصدور مستحيلاً من دونهما ككون الوجود مستحيلاً باعتبار الإمكان المجرد عن العلة، وكما لا يخرج الممكن عن امكانه باعتبار هذه الاستحالة، كذا لا يخرج امكان ايجاد الفعل عن الفاعل عن امكانه باعتبار هذه الاستحالة، لأنّ الاستحالتين مستندتان إلى عدم العلة فيهما، وامكان الإيجاد هو القدرة أو معلولها، فقبل هذه الضميمة التي فرضت مع الزيادة تكون القدرة موجودة؛ لأنّا لا نعني بالقدرة الصفة الموجِدة قطعاً، بل التي يصح بها الإيجاد. فهذا هو تحقيق هذا الموضع [1].

وعن الثالث: بأنّه قياس خال عن الجامع. ثم الفرق أنّ كل واحد من المختلفات ثبت بدليله، وتعلق القدرة مختلف، ثم ينقض عليهم بالعجز فإنّه عندهم متعلق بالضدين، ويبطل على الكلامية بالقدرة القديمة التي أثبتوها متعلقة بالأضداد.

وعن الرابع: ليس العون على الشيء هو القدرة فقط، وإلّا لكان الله تعالى معيناً للكافر على كفره، بل لابدّ من اقتران الإرادة مع القدرة [2]، فلهذا كان العون على الشيء مخصوصاً به دون ما يضاده.

المسألة الرابعة: في مبادئ الحركات الاختيارية [3]

الحركة الاختيارية هي التي تصدر عن فاعل قادر على الفعل والترك،

١ـ راجع شرح الأُصول الخمسة: ٤٢٨.

٢ـ قال القاضي: «لا نسلم أنّ القدرة بمجردها عون، وإنّما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمي بأن يدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله، وإنّما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة، فإنّه متى قتل آدمياً لم نقل: إنّه أعانه على قتله». نفس المصدر: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

٣ـ راجع شرح الاشارات ٢: ٤١١ ـ ٤١٣؛ الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ٣٤٤؛ الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء؛ تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ١٦٤ ـ ١٦٥.

وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما على الآخر. ولها أربعة مبادئ.

الأوّل: المبدأ البعيد لها: وهي القوى المدرِكة، وتلك القوى المدركة، إمّا الخيال أو الوهم في الحيوان، وإمّا العقل العملي بتوسّطهما في الإنسان.

الثاني: قوة الشوق: فإنّها تنبعث عن القوى المدرِكة وتتلوها. وتنشعب [١] إلى شوق نحو طلب، إنّما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع، ادراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمّى شهوة. وإلى شوق نحو دفع وغلبة إنّما ينبعث عن ادراك منافاة [٢] في الشيء المكروه أو الضارّ ويسمّى غضباً.

ومغايرة هذه القوة [٣] للقوى المدركة ظاهرة، لأنّه ليس في تلك القوى ترجّح لأحد الطرفين بخلاف هذه. وكما أنّ الرئيس في القوى المدركة الحيوانيّة هو الوهم، كذا الرئيس في القوى المحرّكة هو هذه القوة [٤].

الثالث: الإجماع: وهو تالٍ لقوة الشوق، ومعنى الإجماع هو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك، وهو المسمّى بالإرادة والكراهة. وهو مغاير للقوة الشوقية؛ لأنّ كل واحد منهما يوجَد بدون صاحبه، فإنّ الإنسان حال مرضه يريد تناول الدواء وهو لا يشتهيه، ويكره تناول الغذاء وهو يشتهيه. وعند وجود هذا الإجماع يرجّح أحد طرفي الفعل أو الترك على صاحبه ـ اللّذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما ـ ترجحاً مانعاً من النقيض.

الرابع: القوة العضلية المنبثّة في مبادئ العضل المحرّكة للأعضاء، وهي مغايرة لسائر المبادئ السابقة، لأنّ الإنسان العاجز قد يشتاق إلى الشيء ويعزم عليه وهو غير قادر على تحريك أعضائه، والقادر على التحريك قد لا يشتاق ولا

١ـ في المخطوطة: «تنبعث» والصحيح ما أثبتناه طبقاً للسياق ولشرح الاشارات.

٢ـ في المخطوطة: «ملاقاة»، والصحيح ما أثبتناه طبقاً للسياق ولشرح الاشارات.

٣ و ٤ـ في المخطوطة: «القوى»، وما أثبتناه من شرح الاشارات.

يعـزم، وهذه القـوة هي المبـدأ القريب للحـركـات. وفعلها تشنّج الأعصـاب [١] وإرسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها.

المسألة الخامسة: في إبطال قول الفلاسفة [٢]

في أنّ كل جسم يصـدر عنه أثـر لا بالقَسر ولا بالعـرض فعن قوة مـوجودة فيه.

قالت الفلاسفـة: الأجسام مشتركة في مفهوم الجسمية ومتفـاوتة في الأحياز وغيرها من الآثار؛ فإنّ بعضها تلزمه البرودة وبعضها الحرارة وغيرهما، وتلك الآثار حادثة ممكنة فلابدّ لها من مؤثـر، وهو إمّا الجسم، أو محله، أو الحال فيه، أو المباين الـذي لا نسبة لـه إليه بـالحلول، فـلا يكون حـالاً فيـه ولا محلاً له. والأوّل بـاطل لوجهين:

الأوّل:الأجسام مشتركة في مفهوم الجسمية على ما مرّ واشتراك العلّة يقتضي اشتراك المعلـول، لكن المعلـول غير مشترك على ما قـدّمنا مـن اختلاف الأجسـام فيها، فالعلة غير مشتركة، والجسمية مشتركة فلا تكون علة.

الثاني: لو استندت هذه الآثار إلى الجسمية لدامت بدوامها، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

وكذا الثاني؛ لأنّ هيولى العناصر مشتركة ولا تبقى الآثار ببقائها.

وأمّا الثالث، فهو المطلوب.

١ـ في شرح الاشارات وطبيعيات الشفاء: «العضل». واعلم أنّ مبادئ العضل هي الأعصاب، والقوى المنبثة فيها هي المبادئ القريبة للحركات.

٢ـ راجع شرح الاشارات ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٨؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٧ ـ ٥٠٩.

وأمّا الرابع فباطل أيضاً؛ لأنّ ذلك المباين إن كان جسماً أو جسمانياً عاد البحث فيه. وإن كان مفارقاً مجرداً عن المادة وعلائقها كانت نسبته إلى جميع الأجسام بالسويّة، فحصول أثره في بعضها دون البعض إن كان بسبب أمرٍ حصل لذلك الجسم واختص به لأجله استحق قبول ذلك الأثر من المفارق، فهو المطلوب. وإن كان لا بسبب لزم ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال.

والاعتراض: لِمَ لا يستند إلى الفاعل المختار؟ بل هو الحق في ذلك؛ فإنّ اختلاف الأجسام في الأعراض لو كان لاختلاف الصور لكان اختلاف الصور مستنداً إلى سبب آخر، لأنّ الأجسام كما اختلفت في الأعراض فهي أيضاً مختلفة في هذه الصور التي هي مبادئ تلك الأعراض فاختصاصها بتلك الصورة لو كان لأجل صورة أُخرى، فإن وجبت المساوقة [1] لزم حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة، وهو محال. وإن تساوقت اندفعت الحجة التي ذكرتموها، فإنّه لو جاز اسناد كل صورة حاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها جاز اسناد العرض الحاصل في الحال إلى عرض سابق عليه، وحينئذٍ لا يحتاج إلى اثبات الصور.

لا يقال: كل صورة حادثة فإنّها مسبوقة باستعداد سابق عليها، وذلك الاستعداد تخصيص كل صورة استعدت بالحصول دون غيرها.

لأنّا نقول: كما أنّ الاستعداد ثابت للصور عندكم، كذا هو ثابت للأعراض، بل لكل حادث عندكم على الإطلاق، فإذا كان كافياً في الصور، فلِمَ لا يكفي في الأعراض؟

قيل: السبب في اختصاص المادة بصورة معينة هي الصورة السابقة. ولا يمكن أن يكون السبب لوجود العرض الحاصل العرض المتقدم، لوجهين:

١ـ في المباحث المشرقية: «مسابقة».

الأوّل: الماء إذا يسخن بالقسر بسبب ملاقاة النار له مثلاً فانّه إذا زال القاسر عنه عادت البرودة إليه، فعلمنا أنّ في جسم الماء شيئاً محفوظَ الذات عند حصول المسخِّن القسري، وهو الذي أعاد البرودة إلى الماء عند زوالها بالقسر، فعلمنا أنّ استناد هذه الآثار إلى مباد في الأجسام. وأمّا الصور فإنّها إذا زالت لا تعود عند زوال المزيل، فإنّ الماء إذا عرض له عارض صيَّره هواء فعند زوال ذلك القاسر لا يعود بطبعه ماء، فعلمنا استناد الأعراض إلى الصور. وأمّا الصور فلا يجب استنادها إلى صور أُخرى.

الثاني: العناصر الممتزجة المتفاعلة بعضها في بعض لابد فيها من كسر وانكسار في الكيفيات، والحس يدل عليه. وعلة الكسر يجب أن تكون حاصلة عند الكسر، فلا يخلو إمّا أن يكون انكسار كيفية كل واحد منها [1] بكيفية الآخر أو بغيرها. و الأوّل محال؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يتقدم انكسار إحداهما بالأُخرى أو يقترنا معاً. والأوّل محال؛ وإلاّ لاستحال انكسار الكاسر به لأنّ المنكسر بعد انكساره صار مغلوباً فلا يعود غالباً، مع أنّه قبل الانكسار لم يقو على الغلبة والقهر لغالبه، فكيف يصير بعد الانقهار قاهراً؟! والثاني محال أيضاً؛ لأنّ الانكسارين لو وُجدا معاً لوجب وجود علتهما معاً وهما الكاسِران، فحال انكسار كل منهما بصاحبه ومغلوبيته به يصير كاسراً وقاهراً، وهذا محال للتنافي بين العلية والمعلولية. فوجب أن يكون انكسار كيفية كل من العنصرين ليس بكيفية الآخر، بل بالصورة الموجودة في العنصر الذي هو مبدأ تلك الكيفية، فثبت وجود هذه القوى.

والجواب عن الأوّل: قد بيّنا سبب الاختصاص، وهو قدرة الله تعالى. وما ذكرتموه مبني على الاستقراء دون البرهان، فإنّ الاحساس انّما يفيد حكماً جزئياً. فإن

١ـ في المخطوطة: «منهما» وما أثبتناه من المباحث المشرقية: ١/ ٥٠٩.

ادعيتم العمومية، فهو المتنازع.

وعن الثاني: إنّ الكسر والانكسار يكونان معاً ويكون المزاج بعد ذلك حاصل من الله تعالى، أو يكون الكسر أيضاً من الله تعالى. على أنّه ينتقض ما ذكرتم بامتزاج الماء الحار والبارد فانّه لا يمكن هنا المغايرة بالصورة؛ لأنّ صورتهما واحدة ولا تقتضي السخونة. وأيضاً فالصورة لا تفعل بذاتها بل بواسطة الكيفية، ولهذا سموها بالكيفيات الفعلية وجعلوا لها مقابلاً هو الكيفيات الانفعالية. ثم يلزم أن تكون الكيفيات الفعلية منفعلة فينتفي التقابل بينهما.

البحث الرابع
في الخُلُق [1]

وهو «ملكة نفسانية تقتدر النفس معها على صدور الأفعال عنها بسهولة من غير تقدم رَوِيَّة» [2].

وهي مغايرة للقدرة لتساوي نسبة القدرة إلى الضدين، والخلق ليس كذلك. ولأنّه كيفية نفسانية بخلاف القدرة فإنّها وإن تعلقت بذوات الأنفس، لكنّها ليست من الكيفيات النفسانية.

وليس عبارة عن نفس الفعل؛ لأنّه قد يكون تكلفياً ويكون صادراً لا بسهولة بخلاف الخلق فانّه بمنزلة الكاتب الماهر في الكتابة فإنّ له أن يكتب متى شاء من غير أن يتروّى في حرف حرف، وكذا العالم إذا حصل له ملكة العلم لا نعني أنّه تحضر المعلومات عنده بالفعل، بل يكون مقتدراً على احضار معلوماته من غير رويّة.

١ـ انظر البحث في الكتب التالية: الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: ٥٤٩؛ إلهيات النجاة: ٢٩٦؛ التحصيل: ٤٧٣؛ المباحث المشرقية ١: ٥٠٩؛ شرح المواقف ٦: ١٢٩؛ شرح المقاصد ٢: ٣٦٣؛ الأسفار ٤: ١١٤.

٢ـ قال الجرجاني: «الخُلُق: هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويُسر من غير حاجة إلى فكر وروية» التعريفات: ١٣٦.

واعلم أنّ الأخلاق: منها فاضلة شريفة، ومنها رذلة ناقصة. وأُصول الفضائل الخلقية ثلاثة: الشّجاعة والعِفَّة والحِكمة [١] وتجمعها العدالة، وتجمع مقابلها الجور. ولكل واحد من هذه الثلاثة طرفان هما رذيلتان.

فالشَّجاعة: الخُلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التَهَوُّر والجُبْن [٢]، والشجاعة محبوسة بهما، وهذان الطرفان رذيلتان.

وأمّا العِفَّة: فهي الخُلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخُمود [٣]، وهذان الطرفان رذيلتان، والفضيلة [٤] محبوسة بهما.

وأمّا الحِكمة: فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة والغَباوة [٥]، وهذان الطرفان رذيلتان.

وليست هذه الحكمة العملية هنا هي التي تُجعل قسيمة للحكمة النظرية، حيث يقال: الحكمة إمّا نظرية أو عملية كما توهمه بعض الناس؛ لأنّ المراد من

١ـ الشجاعة: ملكة ترتبط بالقوة الغضبية الباعثة إلى دفع الشر والضّار.

العفة: ملكة ترتبط بالقوة الشهوية الباعثة إلى جذب الخير والنافع الذي يلائمه.

الحكمة: ملكة ترتبط بالقوة العقلية التي تهدي الانسان إلى الخير والسعادة وتزجره عن الشر والشقاء.

والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث التي أثرها اعطاء كل ذي حقّ من القوى حقّه إذا اعتدلت سُميت عدالة، وإن خرجت إلى حدّ الإفراط سميّت ظلماً، وإن خرجت إلى حدّ التفريط سميت انظلاماً.

راجع نهاية الحكمة: ١٢٣ ـ ١٢٠.

٢ـ التهوّر: افراط في الشجاعة، والجُبن: تفريط فيها.

٣ـ الفجور: افراط في العفّة، والخُمود: تفريط فيها. وعبّر العلامة الطباطبائي عن حدّ الإفراط في العفّة بـ «الشَرَه». نهاية الحكمة: ١٢٣.

٤ـ في هامش ج: «أي العفّة».

٥ـ الجربزة: افراط في الحكمة، والغباوة والبلاهة: تفريط فيها.

الحكمة العملية هنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة. و إذا قلنا: من الحكمة ما هو نظري، ومنها ما هو عملي، لم نرد به الخلق، فإنّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخُلقية بطريق القياس، أنّها كم هي؟ وما هي؟ وما الفاضل منها وما الرَّدِئ؟ وأنّها كيف تحدث من غير قصد اكتساب؟ وأنّها كيف تكتسب بقَصد ومعرفة السِّياسات المنزليّة والمدنيّة؟ وبالجملة المعرفة بالأُمور التي إلينا [1] أن نفعلها.

وهذه المعرفة ليست غريزية، بل متى حَصَّلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلاً، وإن لم نَتخلّق بخُلق فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأُخرى موجودة، ولا أيضاً الخلق، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية.

والحاصل أنّ الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخُلق، وقد يراد بها نفس الخُلق، وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الخلقية الثلاثة هي نفس الخلق. وأيضاً فالحكمة العملية بالمعنى الثاني أو الحكمة العملية بالمعنى الأوّل ليس علماً بهذا الخلق فقط، بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة وبالسياسات أيضاً، فظهر الفرق بين البابَين.

١ـ في المباحث المشرقية: «لنا».

الباب الثالث

في الألم واللذة

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

في حقيقتهما [1]

زعم محمد بن زكريا الرازي أنّ اللذة: عبارة عن الخروج عن الحال

١ـ انظر البحث في فصوص الحكم: ٦٤؛ الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل السابع من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء؛ شرح الإشارات ٣: ٣٣٧؛ المباحث المشرقية ١: ٥١٢؛ تلخيص المحصل: ١٧١؛ شرح المواقف ٦: ١٣٤؛ شرح المقاصد ٢: ٣٦٣.

وفي هذا الباب تأتي كلمات ومصطلحات، لا بأس بتعريف بعضها من كتاب الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٩، حيث اختص فصلاً لها وعنونه بـ «فصل في حدود ما يدخل تحت الألم واللذة» وهي:

الخير: ما ينتفع به الغير، قولاً أو فعلاً. ونقيضه الشر.

الصلاح: ما فيه الفلاح.

⇦

الطبيعية[١].

وقيل: عود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها.

وقيل: الخروج عن المؤلِم.

وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات[٢]؛ لأنّ اللذة إنّما تحصل بالإدراك، والإدراك الحسي خصوصاً اللمسي إنّما يحصل بانفعال المدرِك عن الضد، والكيفية إذا استقرت لم يحصل الانفعال، فلم يحصل الشعور، فلم

☜ النفع: اللذة الخالصة أو السرور الخالص أو ما يؤدّي إليهما.
التلذّذ: إدراك المشتهى.
التألم: إدراك ما ينفر عنه.
الضرر: ما يستضرّ به. وقيل: هو الألم المحض أو الغمّ الخالص أو ما يؤدّي إليهما.
الشهوة: معنًى إذا وُجد، أوجب كون الغير مشتهياً.
النفار: معنًى إذا وُجد، أوجب كون الغير نافراً.

١ـ النقل كذا في جميع النسخ وكتاب كشف المراد: ٢٥١ و مناهج اليقين: ١٢١؛ وكذلك في نقل الطوسي في تلخيص المحصل: ١٧١، ولكنه في نقل الرازي: «اللذة: عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية. والألم: عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية»، المباحث المشرقية ١: ٥١٢ ـ ٥١٣.
قال العلاّمة حسن زاده الآملي في تعليقته على كشف المراد في ذيل هذا النقل ما هذا لفظه:
«... كلمة غير [في غير الطبيعية] كما في المطبوعة زائدة. و هذا التصحيف قد تطرق في كتب أُخرى كالأسفار ... ، وكالمباحث المشرقية للفخر الرازي ...، وعبارة الأسفار مأخوذة من المباحث، ولكن العبارة محرّفة وقد تصرف فيها من لا دراية له في فهم أساليب العبارات العلمية. والعبارة في نسخة مخطوطة من المباحث عندنا هكذا: زعم محمد بن زكريا أنّ اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ... الخ. وعبارة الخواجة موافقة لها. نسخة التجريد المنسوبة إلى خطّ الخواجة أيضاً موافقة لما اخترناه» كشف المراد: ٥٧٢ ـ ٥٧٣.

٢ـ قال ابن سينا بعد ذكر هذا السبب: «وقد عرف في كتاب سوفسطيقا أنّ هذا احدى المغالطات». رسالة في الأدوية القلبية، تحقيق د. محمد زهير البابا: ٢٢٨.

تحصل اللذة، فلما لم تحصل اللذة اللمسيـة إلاّ عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظنّ أنّ اللـذة نفسها هي ذلـك الانفعال، وهـذا ظن بـاطل؛ لأنّ الإنسـان قد يستلِـذ بالنظر إلى صورة جميلة لم يكن رآها، ولا علم بها قبل ذلك حتى لا يقال: إنّ النظر يدفع ضرر الشوق، وكذلك إذا أدرك مسألةً علمية من غير طلب منه لها ولا شوق إلى تحصيلها، أو اتفق له حصـول مال عظيم أو حصول منصب جليل فـانّه يلتذ بذلك و إن لم يكن متـوقّعاً له ولا طالبـاً لحصوله بحيث لا يقـال: إنّ حصول هذه الأشياء أزالت ألم الطلب والشوق.

والشيخ قد عـرّف اللذة بأُمور متعددة تشترك في معنى الإدراك فـإنّه قال في الإشارات: «اللـذة: هي إدراك ونيل لـوصول مـا هو عنـد المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك. والألم: هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ» [1].

الإدراك: قد مضى تفسيره [2].

والنيل: الاصابة والوجدان.

و إنّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنّ الإدراك يحصل بحصـول صـورة مساويـة للمدرك في المدرك، والنيل لا يكـون إلاّ بحصول ذاته. واللذة لا تتم بحصـول ما يساوي اللذيذ [3]، بل بحصول اللـذيذ نفسه، فلهذا عقب بـالنيل، ولم يكن هناك لفظ يقـوم مقامهما بحيث يـأتي به عوضهما. وقـدّم الأعم الـدال بالحقيقـة، وأردفه

١ـ شرح الاشارات ٢: ٣٣٧. حـاصل ما يستفاد من كلمات الشيخ في هذا الموضع ومـا يأتي من سائر المواضع أنّه يعتبر في حصـول اللذة والألم أُموراً ثـلاثة: **الأوّل**: وجود قوة مـدركة، فلا تحصل لغير ذوي الادراك. **الثاني**: حصـول الملائم من الخير والكمال في اللـذة، وحصـول المنـافر مـن الشر والنقص في الألم. **الثالث**: ادراك ذاك الملائم من الخير والكمال بما أنّـه مـلائم، وذاك المنـافر من الشر والنقص بما أنّه منافر.

٢ـ في ص: ٢٢٩ من المجلد الثاني من هذا الكتاب، راجع أيضاً شرح الاشارات٢: ٣٠٨.

٣ـ أي بحصول الصورة.

بالمخصّص الدال بالمجاز.

وقال: «لوصول ما هو عند المدرك» ولم يقل: لما هو عند المدرك؛ لأنّ اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه.

وقال: «لما هو عند المدرك كمال وخير»؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء، وهو لا يعتقد كماليّته وخيريّته فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يلتذّ به لأنّه يعتقده كمالاً وخيراً [١].

فإذن المعتبر كماليّته وخيريّته عند المدرك لا في نفس الأمر. والكمال والخير هنا المقيسان إلى الغير هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له، أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء. والفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءةً ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير.

وقال: «من حيث هو كذلك»؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة، والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها [٢] كمال وخير.

فهذه ماهية اللذة، وتقابلها ماهية الألم. وهذا أقرب إلى التحصيل من قولهم: «اللذة ادراك الملائم، والألم ادراك المنافي» [٣].

واعترضه أفضل المتأخرين بأنّ: «تعريف اللذة بالخير الذي هو أمر وجودي

١ـ فصورة الأولى مثل قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ فلا يلتذّ بها يعتقد كراهيته، وصورة الثانية مثل قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ فيلتذّ بها يعتقد خيريّته، وان كان معتقده في الصورتين خلاف الواقع.

٢ـ في جميع النسخ: «منها»، وما أثبتناه من شرح الاشارات ٣: ٣٣٨.

٣ـ كذا قال الفارابي في فصوص الحكم: ٦٤، و الشيخ ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الثامنة وفصل المعاد من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: ٥٠٨ و ٥٤٥، والجرجاني في التعريفات: ٢٤٥.

عند الشيخ يرجع إلى قولنا: اللذة ادراك الموجود، وكذلك يكون الألم ادراك المعدوم. وذلك باطل، أمّا في اللذة، فلأنّ ادراك احتراق الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذّات مع أنّها موجودات. وأمّا في الألم، فلأنّ العدم لا يحسّ به. فإن فسروا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة إليها على ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا: اللذة هي ادراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها. والكمال أيضاً إن فسر: بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له، وكان معنى قولهم «من شأنه أن يكون له» امكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات»[١].

قال الشيخ: «إنّ الخير والشر قد يختلفان بحسب القياس، فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس[٢] الملائم. والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة. والذي عند العقل خير فتارة هو الحق ــ وذلك باعتبار كون العاقل قابلاً عما فوقه بالقياس إلى قوته النظرية ــ وتارة الجميل ــ وذلك باعتبار انصرافه عما فوقه وتصرفه فيما دونه بالقياس إلى قوّته العملية ــ. ومن العقليات مثل[٣] الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة.

وبالجملة الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى، وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى. أمّا العقلي الصرف فلا يختلف البتة. وكل خير بالقياس إلى شيءٍ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأوّل؛ فإنّ الشيء إنّما يقصد ويميل إلى شيء يكون مؤثراً بالقياس إليه»[٤].

١ـ شرح الاشارات٣: ٣٣٩.

٢ـ في جميع النسخ: «الملمس» وما أثبتناه من المصدر.

٣ـ في المصدر: «نيل».

٤ـ نفس المصدر: ٣٤٠ ـ ٣٤١، مع توضيحات المحقق الطوسي.

وقوله: «بـاستعداده الأوّل» فائدته أنّ الشيء قد يكون لـه استعدادان سابق ولاحق، ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء بـاستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته، بـل يكون خيراً بـالقياس إلى ذلك الاستعـداد الطارئ، كـالانسان فـإنّه مستعـدّ في فطرتـه لاقتناء الفضـائل، ثم إذا طـرأ عليـه ما أعـدّه لاقتناء الـرذائل قصـدها بحسـب الاستعـداد الثاني، ولا تكـون هي خيراً بـالقيـاس إلى ذاتـه مع الاستعـداد الأوّل. وكل لذة فـإنّها تتعلق بكمال خيري وبادراك لـه من حيث هـو كذلك.

ثم إنّ الشيخ اعترض على نفسه بأنّ «من الكمالات ما لا يلتذّ به كالصحة، فلا يتلذّ بها ما يلتذ بالحلو وغيره».

وأجاب بـأنّ «الشرط كان حصـولاً وشعوراً جميعـاً. ولعل المحسوسـات إذا اشتدت [١] لم يشعر بها. على أنّ المريض والوَصِب [٢] يجد عند الثُؤوب [٣] إلى الحالة الطبيعية مغافصة [٤] غير خفي التدريج لذةً عظيمة.

واللذيذ أيضاً قد يصل فيكـره، كما أنّ بعض المرضى يكره الحلو فضلاً عن أن لا يشتهي اشتهاءً شائقاً. وليس ذلك طاعناً فيما سلف؛ لأنّه ليس خيراً في تلك الحال فإنّ الحس لا يشعر به من حيث هو خير.

فإن أردنـا الاستظهار في التحـديد قلنـا: اللذة هـي ادراك ونيل لما هو عنـد المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمدرك. فإنّه إذا لم يكن سالماً فـارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط. أما غير السـالم، فكما في عليل المعدة

١ـ في المصدر: «استقرت».

٢ـ الـوَصَب: المرض الطويل. يقـال: وصب الشيء أي دام. قولـه تعالى: ﴿وله الدين واصباً﴾ نفس المصدر: ٣٤٢.

٣ـ الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه. المصدر نفسه.

٤ـ المغافصة: الأخذ على غِرّة. المصدر نفسه.

إذا عاف [١] الحلو. وأمّا غير الفارغ، فكما في الممتلئ جداً فإنّه يعاف الطعام اللذيذ. وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذّته وشهوته وتأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه.

وكذا في الألم، قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة الدرّاكة ساقطة، كما في قرب الموت من المريض أو معوّقة، كما في الخدر فلا يتألم به. فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم» [٢].

وقال في القانون: «الوَجَع هو الإحساس بالمنافي».

وقال في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء [٣]: «اللذة ليست إلاّ ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم».

وذكر فيه أيضاً في [٤] المقالة التاسعة: «إنّ القوى تشترك في أنّ شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة».

وذكر في الأدوية القلبية: إنّ اللذات ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة». وذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب: «سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحال الطبيعية هو حصول الإدراك، ولما عرض إن كان حصول الإدراك مع الخروج عن الحالة الطبيعية عرض إن كانت اللذة مع الخروج عنها، فظنَّ أنّ ذلك سببها، وليس كذلك، بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة لا غير. وفي هذا اعتراف بكون الإدراك واللذة متغايران ضرورة تغاير السبب والمسبب.

١ـ عاف الطعام أي كرهه. المصدر نفسه: ٣٤٣.

٢ـ المصدر نفسه.

٣ـ الفصل الخامس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: ٥٠٨.

٤ـ فصل المعاد من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء: ٥٤٥.

والحق أن يقال: كما أنّ التصديقات الكسبية يجب انتهاؤها إلى تصديقات غنية عن البرهان، كذا التصورات الكسبية يجب انتهاؤها إلى تصورات غنية عن التعريف، وكما أنّ القضايا الحسية بالحس الظاهر أو الباطن كعلم الإنسان بألَمِهِ ولَذَّتِه لا تحتاج إلى برهان، فكذا تصورات هذه الأُمور؛ فإنّ كل عاقل حساس يدرك الألم واللذة، ويفرق بينهما ويميّز كلاً منهما عن صاحبه ويميزهما معاً عما غايرهما ادراكاً ضرورياً لا يحتاج فيه إلى كشف وبمهما [1] عرفا به كانا أعرف منه [2].

بقي هنا بحث مهم: وهو أنّ الحال التي يجدها الملتذ عند لذته التي سمّيناها باللذة هل هي نفس ادراك الملائم أو مغايرة له؟ وبتقدير مغايرتها للإدراك هل هي معلول ذلك الإدراك، أو معلول شيء آخر؟ وإن كانت لا توجد إلاّ مع ذلك الإدراك. فهذه الأُمور يجب تحصيلها.

وأمّا قولهم: «إنا نجد اللذة بهذا الإدراك فيكون هوهو»، فإنّه راجع إلى الاحتجاج باللفظ فإنّ للسائل أن يقول: إن كنت جعلت اسم اللذة اسماً لهذا الإدراك فلا منازعة، لكن لِمَ قلت: إنّ الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الإدراك؟ ومعلوم أنّ هذا المقصود لا يحصل بهذا الطريق. فنقول: أمّا الاستقراء فقد دل على أنّ هذه الحالة لا تحصل لنا إلاّ إذا أدركنا ما يلائم مزاجنا، وإن كان للنزاع فيه مجال. لأنّا نلتذ بالرئاسة وإن لم تكن من حيث هي ملائمة لمزاجنا.

وأمّا أنّه هل يمكن حصول تلك الحالة دون هذا الإدراك وإن كان أقليّاً؟ فهو مشكوك فيه. ثم بتقدير المساعدة على أنّ الحالة المسماة باللذة لا تحصل إلاّ

١ـ كذا.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥١٣ ـ ٥١٤.

عند إدراك الملائم فهل يمكن حصول ادراك الملائم من غير حصول هذه الحالة؟ هذا أيضاً مما لم يظهر أحد طرفيه بالبرهـان، بل فيه شك وهو أنّ الرطوبة محسوسة، فسـوء المزاج الرطب محسـوس، وهو غير مـؤلم. ولـو سلم فالتـلازم بين الشيئين لا يقتضي الاتحاد، بل ينافيه. وإذا كان سوء المزاج الرطب غير مؤلم، وهو محسوس، لم يكن ادراك الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم.

ومن احتـج على إبطال كـون اللذة ادراك الملائم، والألم ادراك المنـافي، بأنّ «المريض يلتـذّ بالحلاوة مـع أنّها لا تُلائمـه، بل تُمرضه، وينفـر عن الأدويـة وهي تلائمه»، فغير وارد؛ لأنّ المريض إنّما يستضر بما يستلـذه لا من حيث إنّه أدرك ما يلائمه، بل إما لأنّ في بدنه أخلاطـاً رديّة يستحيل إليها ما يتناوله، فيستضر بكون ذلك في بـدنه، حتـى أنّه لـو حصل زيادة هـذا الخَلط في بـدنه من غير ادراكٍ مـا استلذه لاستضرَّ به. وإمّا لأنّ الأعضاء تضعف عـن هَضم ما تناوله فيستحيل إلى خلط رديء، حتى لو حصل ذلك من دون ادراك ما يشتهيه لاستضرَّ به.

ولأنّ المريض لـو أدرك مـا ينفر طبعـه عن الأدويـة ولم يعـرض أمر آخـر لم ينتفع، والأُمـور العارضة هـي إمّا أن تخرج الدواء خلطـاً مؤذياً أو تحيلـه إلى خلط جيد فتغذوه أو تقوى بعض الأعضاء. فلهذه الأُمور يحصل الانتفاع، لا لأنّه أدرك ما ينفر عنه [1].

وأمّا المعتزلة: فقـولهم قريب من قول الفلاسفة لأنّهم قـالوا: المدرك إن كان متعلق الشهوة كالحكة في حق الأجرب كان ادراكه لذة [2]. وإن كان متعلق النفرة كالحكة في حـق السليم كان ادراكه ألماً. فجعلوا الألم واللذة مـن نوع واحد، وإنّما

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥١٤ـ ٥١٥.

٢ـ قال القاضي عبـد الجبار: «أما اللذة: فكأن يحك أحد جرب الغير، أو يضـع لقمة شهية في فمه، أو يخلع عليه خلعة نفيسة» شرح الأصول الخمسة: ٨٠. راجع أيضاً تلخيص المحصل: ١٧١.

يفترقان بما يقترن بهما، وجعلوا الألم معنى يحدث في الحي عند التقطيع ويتعلق به النفار، وهو من المدركات.

ونفى الشيخ أبو اسحاق ابن عياش أن يكون الألم معنى. وقال: ليس هو إلاّ خروج الجسم عن حدِّ الاعتدال. وجعل اللذة حصول الاعتدال في الجسم وزوال أجزاء عنه كانت بمنزلة حمل الثقيل.

فأداه هذا إلى القول بنفي النفار. ويلزمه نفي الشهوة إذا جعلناه لذة على بعض الوجوه، وهو قريب من مذهب ابن زكريا حيث جعل اللذة راحة من مؤلم أو خروج من مؤلم؛ لأنّ من اشتد عطشه تزداد شهوته للماء البارد فيجب أن تكون لذته خروجاً عما كان يجده. وهو ممنوع؛ لجواز الالتذاذ بادراك الماء البارد، وإن استلزم الخروج عن ألم العطش.

ثم يبطل قوله زيادة على ما تقدم بوجوه[1]:

الأوّل: قد يلتذّ الإنسان بمشاهدة شخص ولا يلحقه بفقده ألم حتى يقال: اللذة خروج من مؤلم.

الثاني: يلزم أن لا يؤثِر الواحد منا طعاماً على طعام، ولا منكوحةً على أُخرى، لأنّ الغرض ازالة الجوع أو الشبق، وهو حاصل بهما، ويبقى حاله كحال من أصابه البرد فإنّه لا يؤثر صلا[2] على صلا[3]، حيث تعلق غرضه بازالة البرد.

الثالث: كان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم الالتجاء إلى طلب

١ـ انظر بعض الوجوه في كتاب الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٦ ـ ٥٧.
راجع أيضاً شرح الأُصول الخمسة: ٢١٤.

٢ـ الصَّلا والصِّلاء مثل الأيا والإياء إذا كسرت مددت، وإذا فتحت قَصَرت. وهو اسم للوقود، فتقول: صَلَى النارِ، وقيل: هما النار. وصَلَّى يَدَهُ بالنار: سَخَّنَها. واصْطَلَى بها: استدْفَأَ. (لسان العرب: ٧/ ٣٩٩، مادة: صلا).

٣ـ ق: «صل».

الدواء بالأدوية الكريهة حتى يلتذوا بالأطعمة؛ لأنّه يجري مجرى من يجرح نفسه ثم يطلب المداواة، فلولا ثبوت لذة إذا حصلت الشهوة، و إلاّ كان ذلك قبيحاً.

الرابع: انّه يُدرك اللذة على حد ادراكه الألم فلو كانت اللذة خروجاً من مؤلم لكان الألم خروجاً من ملذّ.

الخامس: انّه يُدرك اللذة والإدراك إنّما يتعلق بأمر وجودي لا عدمي.

السادس: كان يجب أن لا يظهر التزايد في الالتذاذ لأنّ العدم لا تزايد فيه، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله.

السابع: كان يجب أن تكون الشهوة ألماً، إذا جعل نيل المشتهى زوال الألم والخروج منه، ونحن لا نتألم بالشهوة.

الثامن: انا نفرق قطعاً بين ادراك طعام شهي، وبين القاء حمل ثقيل عن ظهورنا، فلو كان الأمر على ما قاله لم يثبت الفرق.

احتج أبو إسحاق بأنّ الألم لو كان معنى متولداً عن الكون لكان باقياً مع الاندمال[1] لوجود سببه.

وأُجيب: بأنّ الكون و إن ولده فإنّما يولده بشرط زوال الصحّة، و مع الاندمال الصحة ثابتة و إذا زال الشرط زال المشروط.

---

١. الانْدمال: التماثل من المرض و الجرح. لسان العرب، مادة دمل. واندمل الجرح: تماثل وتراجع إلى البرء.

البحث الثاني

في أن تفرق الاتصال هل يوجب الألم أم لا [1]؟

ذهب جميع الأطباء إلى أنّ تفرّق الاتصال سبب ذاتي للوجع. قال جالينوس: «السبب الذاتي للوجع هو تفرّق الاتصال، فالحار إنّما يوجع لأنّه يفرّق الاتصال، وكذا البارد يؤلم لذلك أيضاً؛ لأنّه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه أن تنجذب الأجزاء إلى حيث تتكاثف عنده فتتفرّق من جانب ما تنجذب عنه. والأسود لمّا كان قابضاً للبصر يؤلم لشدة جمعه، والأبيض لمّا كان مفرقاً للبصر حصل منه الألم. والمرّ والحامض يفرقان مفرطاً فيحصل الألم. والعَفِص [2] يقبض مفرطاً، فيتبعه التفريق فيحصل الألم، وكذا الشم تحصل منه الفرقة. والأصوات القوية تفرق بعنف [3] من الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ فيؤلم» [4].

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥١٥؛ نقد المحصل: ١٧١؛ مناهج اليقين: ١٢١؛ شرح المواقف ٦: ١٣٨؛ الأسفار ٤: ١٢٤.

٢. العَفِص: نبات، و منه اشتق طعام عفص أي فيه عفوصة و مرارة و تقبّض يعسر ابتلاعه. لسان العرب، مادة عفص.

٣. في المصدر: «العنف».

٤. راجع القانون في الطب ١: ١٤٥ الفصل التاسع عشر من الجملة الثانية من التعليم الثاني من الفن الثاني، تحقيق ادوار القش.

ومشايخ المعتزلة قالوا: إنّما يثبت الألم واللذة فيما يحصل جاذباً عند التقطيع فقط، فإذا قارنه شهوة فهو لذة، وإن قارنه نفار فهو ألم.

واعترض أفضل المتأخرين بوجوه [١]:

الأوّل: التفرق مرادف للإنفصال، والإنفصال عدمي لأنّه عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يكون متصلاً، والوجع والألم لا شكّ في أنّه ثبوتي فلا يجوز أن يعلل بالعدمي، فتفرق الاتصال ليس علّة للألم.

الثاني: قد لا يحس بالقطع مع حِدّة الآلة جداً، وسرعة القطع في أوّل الأمر بل بعد ذلك بلحظة، ولو كان الألم مستنداً إلى تفرق الاتصال خاصة لما تخلف الألم عنه؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فلمّا تخلف علم أنّه في أوّل القطع لم يحصل سوء المزاج فلم يحصل الألم، ثمّ لمّا حصل سوء المزاج بعد ذلك حصل الألم.

الثالث: التغذي والنمو إنّما يحصلان بتفرق أجزاء [٢] العضو وتنفذ في الفرج المستحدثة الأجزاء الغذائية، مع أنّه ليس هناك ألم، ومعلوم أنّه إنّما لم يؤلم لأنّ ذلك التفرق أمر طبيعي، ولم يحدث عنه سوء مزاج، وذلك يدل على أنّ التفرق ليس سبباً للألم لأنّه تفرق، بل لِما يكون معه من سوء المزاج.

وإنّما قلنا بحصول التفرق لاتفاقهم عليه، فإنّ الشيخ حكى في احتجاج أصحاب الخلاء في الشفاء [٣] بأنّ: «النامي إنّما ينمو لنفوذ شيء فيه، ولا يمكن النفوذ في الملاء». وأجابهم [٤] بأنّ: «الغذاء ينفذ بين المتماسّين من أجزاء الأعضاء

---

١. لاحظ المباحث المشرقية ١: ٥١٥ـ٥١٧.

٢. في المصدر: «اتصال».

٣. الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء: ٥٢.

٤. في نفس المصدر، الفصل التاسع: ٦٧.

فتحركهما بالتبعيد عنوة [١] ويسكن [٢] بينهما».

وقال في الشفاء [٣] أيضاً في كيفية النمو: «يجب أن يكون ذلك الازدياد مستمراً على تناسب يؤدي إلى كمال النشء، ويكون الوارد قد فسد واستحال إلى مشاركة [٤] المورود عليه ممتداً [٥] في الأقطار متّجهاً إلى كمال النشء فيجب أن يداخل هذا الوارد المورود عليه نافذاً في خلل يحدثه في جسمه يندفع له المورود عليه إلى أقطاره على نسبة واجبة في نوعه».

وقال فيه [٦] أيضاً: «المربية [٧] تزيد في الطول أكثر كثيراً ممّا تزيد في العرض، والزيادة في الطول أصعب منها في العرض لاحتياجها في الطول إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذاً في أجزائها طولاً بنهاية تنفذ عن أطرافها» [٨].

ولأنّ الأعضاء دائماً في التحلل، ولا معنى له إلاّ الانفصال عن العضو بحركات متصلاً به [٩]، والحاجة إلى الغذاء لإلصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فالتفرق لابدّ للأعضاء منه، ثمّ لا يختص به ظاهر العضو، لأنّ المحلل هو الحرارة وهي سارية في ظاهر العضو وباطنه فوجب أن تتحلل الأجزاء من باطن العضو

---

١. في المصدر: «بقوته».

٢. في المصدر: «ليسكن».

٣. نفس المصدر، الفصل الثامن من الفن الثالث.

٤. في المصدر: «مشاكله».

٥. في المصدر: «قد نُمى ممتداً».

٦. في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

٧. كذا في ق و المصدر، و في ج: «المرشة».

٨. العبارة كذا في النسخ، و في المصدر: «طولاً لتمنيها و تبعد عن أطرافها» ونقلها الرازي: «طولاً ليتممها وينفذ بين أطرافها».

٩. العبارة كذا في النسخ، و في المباحث: «أن ينفصل عن العضو جزء كان متصلاً به».

كما تتحلل من ظاهره، وإنّما يتم التحليل بتفرق الاتصال.

لا يقال: ذلك التفرق في أجزاء صغيرة جداً، فلصِغر ذلك التفرق لا يحصل الألم. أو أنّ تلك الآلام لما دامت بطل الشعور بها.

ولأنّ الحس دلّ على أنّ التفرّق مؤلم، فيكون ما ذكرتم من الوجوه في إبطاله استدلالاً على إبطال ما علمت صحّته بالضرورة، فيكون باطلاً.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ كلّ واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً لكن تلك التفرقات كثيرة جداً؛ لأنّ التغذي والنمو لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الأجزاء، وهما لا يتمّان إلاّ بهذا النوع من التفرق، فإذن كان هذا التفرق حاصلاً في جملة الأعضاء، فلو كان التفرق مؤلماً من حيث هو تفرق لكانت الآلام حاصلة في جملة الأجزاء وفي جميع البدن، ولمّا بطل التالي بطل المقدم.

وعن الثاني: لا نعني بالألم إلاّ ما يجده الحي من نفسه وليس حاصلاً بسبب التغذي والنمو، وليس كلامنا إلاّ في ذلك، فإن أثبتّم أمراً آخر، كان وقوع اسم الألم عليه وعلى ما نحن فيه بالاشتراك.

وعن الثالث: أن تفرق الإتصال يستعقب سوء المزاج مع أنّ التفرق عدمي.

الرابع[1]: الكيفيات الحادثة في العناصر إنّما تحدث عن مبدأ عام الفيض، وإنّما تختلف الأعراض والصور في أجسام هذا العالم لاختلافها في الاستعداد، على ذلك اتّفقت الفلاسفة وإن كنّا لا نقول بها، فنقول: المركب من العناصر إنّما اختص بكيفية مخصوصة؛ لأنّ المزاج أفاده استعداداً لقبول الكيفية عن واهب الصور دون سائر الكيفيات، فما دام ذلك المزاج باقياً استحال زوال تلك الكيفية،

---

١. احتج الرازي بهذا الوجه في كتابه الملخص، كما في شرح المواقف ٦:١٤٢.

فيكون السبب القريب للألم واللذة ثبوتاً وانتفاءً هو المزاج لا التفرق.

واعترضه أفضل المحقّقين: «بأنّ العدم لا يكـون علّة لموجـود؛ و[لكن] [١] العـدمي ربما يكون علـةً لعـدم الحركة عمّا من شـأنه أن يتحـرك فانّـه علّةٌ لأحـد الأكوان الذي هـو السكون، وعدم السمع علّة للخَرَس، وعـدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع. وتفريق الاتصال ـ في العضو الذي لا يكون فيه حس أو يعرض له خَـدَر، أو يكون معه استمـراراً، أو يكون التفرق طبيعيـاً، كما يحصل في التغذي عند نفوذ الغذاء في أجزائه ـ لا يكون مـؤلماً، بل الألم عندهم إحساس عضوٍ بتفرق اتصال يحدث فيـه غير طبيعي، وكلامهم يـدل على ذلك، ولا شكّ في أنّ الحُمّى وهـو سـوء المزاج مـؤلم وإن لم يكن هنـاك تفـريـق اتصـال. والمعنى الجامـع هـو الاحساس بـالمنافي، فهـو إذن حدّ الألم، وإذا كـان التحديـد صحيحاً فـلا يكون انعكاسه لفظياً.

وإنّما خـالف في أنّ تفرُّق الاتصـال ليس بمـوجب للألم في الحي، إنّما كـان لأنّـه يقول: التفـريـق يوجـب سوء المزاج الـذي تقتضيـه طبـائع المفردات عنـد تفريقهـا، فالسبب الـذاتي هو طبـائع المفردات، والتفريـق يقتضي زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار. فالتفريق ليـس سبباً بالذات، إلاّ لأمر عدمي هـو زوال الاعتدال، والألم إنّما يحصـل من سـوء المزاج، هكذا قـالـه قطب الـدين المصري تلميذه . لكن قوله: «وزاد ابن سينا سببـاً ثانياً وهو سوء المزاج» يدل على خلاف ذلك» [٢].

وقد ذكر في المباحث ما نقله قطب الـدين، فإنّه قال: «بدن الإنسان مركّب من العناصر التي تقتضي طبيعة كلّ منهـا الخروج عن الاعتدال، فما دامت متصلة

---

١. ما بين المعقوفتين مأخوذ من المصدر.

٢. نقد المحصل: ١٧١و١٧٢.

ينكسر البعض بـالبعض ويحصل الاعتدال، فإذا تفـرقت بقيت طبيعة كـلّ واحد منها خالية عمّا يعـوقها عن إفاضة الكيفية الخارجـة عن الاعتدال، فحينئذٍ تفيض عليها[1] تلك الكيفيات.

فالحاصل: أنّ السبـب الفاعلي[2] لسـوء المزاج هـو طبيعة كـلّ واحـد من البسائط، إلاّ أنّ اختـلاطها صـار مانعـاً من ذلك، فلما تفـرق الاتصال فقـد عدم المانع، فتعود الطبيعة مقتضية لفعلها»[3].

وفيه نظر،[4] فانّ العـدمي جزؤه عدم، وإذا كان جـزء العلّة عدمـاً كانت عدماً ، فلا يمكن أن يكون علّة للموجود. ولـو جوّزنا كون العدمي علّة للوجودي انسد باب اثبات الصـانع تعالى، وجميع الأسباب التي ندّعي ثبـوتها باعتبار ثبوت آثارهـا!! ثمّ الضرورة تبطل اسناد الوجـودي إلى العدمي. وليس السكـون معلولاً لعدم الحركة، بل إلى سبـب موجود فيه إن جعلناه وجـودياً كما هو رأي المتكلمين، وإن جعلناه عدمياً كما هو رأي الحكماء لم يتم الـدليل. والخرس عدمي فاستند إلى عدم السمع، على أنّه لا يلزم من التقارن العلية. والجوع نمنع انّه ثبوتي وأنّه معلول عدم الغذاء، بل عـدم الغذاء شرط له.وتفريق الإتصال في العضـو الذي لا يكون فيه حس أو يعرض له خَدَر أو يكون معه استمرار من غير ألم لعدم الاحساس فيه، يـدل على التغايـر بين الألم والتفريـق. ولا يمكن أن يكـون التفريق طبيعيـاً، وإلاّ لدام.

والوجه أنّ التفريق ثبوتي، والانفصال التعـدد وهو أمر ثبوتي أيضاً فجاز أن يكون سبباً للألم.

---

١. في المصدر: «عنها».

٢. ج:«الفاعل».

٣. المباحث المشرقية١:٥١٧ـ٥١٨.

٤. راجع مناهج اليقين:١٢٢.

البحث الثالث
في سبب الألم

هنـا أمران يحصل الألم عقيبهما وهما تفـرق الاتصـال وسوء المزاج. فـذهب جالينـوس إلى أنّ السبب القريب للألم هـو تفرق الاتصال، وأمّـا سوء المزاج فإنّما يكون مؤلماً لأنّه يستعقب تفرق الاتصال.

ذهب الشيخ: إلى أنّ السبب الذاتي للألم هو الأمـران: إمّا تفريق الاتصال، أو سوء المزاج المختلف بالـذات وهو الحار والبارد أو بالعرض وهـو اليابس؛ لأنّه لشدة تقبيضه ربما كان سبباً لتفرق الاتصال. وأمّا الرطب فغير مؤلم البتة [١].

وقيل [٢]: السبب الـذاتي هو سـوء المزاج المختلف [٣] خاصـة، إذ لا ثالث هنا. وبطل بما تقدم أنّ تفرق الاتصال سبب، فلم يبق إلاّ سوء المزاج.

---

١. أُنظر المباحثات:٦٩. و قـال في القانـون:«جملة أسبـاب الوجـع منحصرة في جنسين: جنس يغيّر المزاج دفعة، و هو سوء المزاج المختلف، وجنس يفرّق الاتصال». القانون في الطب١ :١٤٥.

٢. القـائل هو الـرازي، حيث يقـول: «وأمّا نحن فنظـنُّ أنّ السبب الـذاتي هو سـوء المزاج فقط...». المباحث المشرقية١ :٥١٨.

٣. سـوء المزاج ينقسـم إلى: سـوء المزاج المختـلف و سـوء المزاج المتفق . و سيـأتي تعريفهمـا في ص ٢٩٦.

واحتجّ الشيخ على أنّ سوء المزاج المختلف مؤلم بالذات بوجوه [١]:

الأوّل: «الوجع [٢] قد يكون متشابه الأجزاء في العضو الوجع، وتفرق الاتصال لا يمكن أن يكون متشابه الأجزاء، لأنّه لابدّ من انتهاء القسمة إلى آحاد لا يكون فيها تفرق. فإذن وجود الوجع في الأجزاء الخالية عن تفرق الاتصال لا يكون في [٣] تفرق الاتصال».

اعتُرض بمنع كون الوجع متشابه الأجزاء في الحقيقة، ولا يلزم من التشابه في الحس التشابه في الحقيقة؛ لأنّ التفرقات إذا تكثرت في السطح كان البعض قريباً من البعض وتصغّرت السطوح جداً، فإذا حصل الألم في موضع التفرّقات ظن الحس كون الوجع متشابهاً وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك، لكثرة مواضع التفرقات وقرب بعضها من بعض وصغر ما بينهما من السطوح، كالأجرام المختلفة لوناً إذا سحقت ناعماً ومزجت، أدرك الحس لوناً مفرداً وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك.ومع قيام الاحتمال يبطل البرهان.

الثاني:«البرد مؤلم حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد، وتفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد، بل في أطراف الموضع المتبرد».

اعتُرض بأنّ الموضع إذا برد انقبض ويعرض من ذلك الانقباض تمدد أطرافه عن أطراف الموضع الحار، وان تنضغط أجزاؤه المتبردة بعضها في بعض، وكِلا الأمرين سبب لتفرق الاتصال.

---

١. أُنظر القانون١:١٤٥ــ١٤٦. مع تصرفات العلاّمة في النقل. و انظر الوجوه أيضاً في المباحث المشرقية١:٥١٨ـ ٥٢٠؛ شرح المواقف٦:١٤٢.

٢. عرفه الشيخ بأنّه: «أحد الأحوال الغير الطبيعية العارضة لبدن الحيوان.» القانون١:١٤٥. و قال التفتازاني في تعريفه :«و الحسي من الألم سيما اللمس يسمى وجعاً». شرح المقاصد٢:٣٦٨.

٣. كذا، و في المصدر:«عن».

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا تمدد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرّق.

وأمّا الثاني: فلأنّ الضغط سبب لتفرق الاتصال، ولهذا جعلوا الألم الضاغط من أقسام الألم. ولأنّ الموضع المتبرد يمكن أن يكون بعضه أبرد من البعض، وحينئذٍ ينفصل الأبرد عن البارد.

الثالث:«الألم[١] احساس بمؤثر مُنافٍ بَغْتَةً من حيث هو منافٍ، والحد ينعكس، فكلّ[٢] محسوس منافٍ من حيث هو مناف مؤلم[٣]».

اعترض بأنّ الألم إن كان اسماً لادراك المنافي فذلك ممّا لا منازعة فيه، لكنّا بيّنا أنّ المعنى المخصوص الذي نجده ونسميه الألم لم يثبت أنّه نفس إدراك المنافي أو ما يقارنه، ومتى كان كذلك لم تكن في هذا الكلام فائدة.

وأيضاً ينتقض بسوء المزاج الرطب، فانّه مدرك منافٍ فهناك حصل إدراك المنافي مع أنّه لم يوجد الألم.

الرابع[٤]: «لَسْعة العقرب أشد إيلاماً من الجراحة العظيمة، ولو كان المؤلم هو تفرق الاتصال خاصة لكان ألم الجراح أعظم. فإذن زيادة الألم في لسعة العقرب إنّما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال».

---

١. في المصدر: «الوجع».

٢. في المصدر:«و كل».

٣. في المصدر: «موجع».

٤. هذا الوجه ليس في القانون.

البحث الرابع
في أنّ المؤلم هو سوء المزاج المختلف[1]

اعلم أنّ المزاج إذا كان على ما ينبغي في الكم والكيف بالنسبة إلى نوع ذلك الشخص فهو المعتدل بالنسبة إليه وإن كان خارجاً عن الاعتدال الحقيقي بالنسبة إلى غيره، فإذا انحرف وخرج عن حدّ الاعتدال بالنسبة إلى ذلك الشخص في بعض الكيفيات فصار بحيث لا ينبغي لذلك الشخص أن يكون على تلك الكيفية فقد بطل عنه ما ينبغي له، وكان ذلك هو سوء المزاج.

ثمّ إنّ سوء المزاج إن استقر في العضو وأبطل الطبيعة الخاصة بذلك العضو، سمي سوء المزاج المتفق[2]، وإن لم يكن كذلك سمي سوء المزاج المختلف[3]. والمؤلم إنّما هو الثاني دون الأوّل.

واحتج عليه الرئيس بحجّة ومثالين[4]:

أمّا الحجّة: «فلأنّ المنافاة إنّما تتحقق بين شيئين، فإذا كان للعضو كيفية

---

١. راجع القانون١: ١٤٤ـ١٤٥؛ المباحث المشرقية١: ٥٢٠ـ ٥٢١؛ شرح المواقف٦: ١٤٢ـ١٤٤.

٢. و يسمى بالمستوي أيضاً لمشابهته بالمزاج الأصلي في عدم الإيلام، و استقراره فيه بحيث يصير كأنّه المزاج الطبيعي. راجع شرح المقاصد٢: ٣٧٠ـ٣٧١.

٣. راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

٤. راجع نفس المصدر؛ القانون١: ١٤٥. مع تصرفات العلاّمة في النقل.

فورد عليه ما يضادها، فإمّا أن يبطل الوارد كيفية العضو، فحينئذٍ لا تبقى هناك كيفيتان متنافيتان فلم تكن المنافاة حاصلة فلم يكن الاحساس بالمنافاة حاصلاً؛ لأنّ الحاس يجب أن ينفعل من المحسوس والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكنة التي لا تغيّره بل عن الضد الوارد المغير إياه إلى غير ما هو عليه. وإن لم يبطل المضاد الوارد كيفية العضو تحقّقت المنافاة بين الوارد وبين كيفية العضو فيتحقق الألم. فلأجل ذلك يكون سوء المزاج المختلف مؤلماً، لا سوء المزاج المتفق»[1].

وأمّا المثالان: فالأوّل: «حرارة صاحب الدق أشدّ كثيراً من حرارة صاحب الغبّ[2]، مع أنّ صاحب الدِّقّ لا يجد من الالتهاب ما يحس به صاحب الغِبّ أو صاحب حُمّى يوم؛ لأنّ حرارة الدق ثابتة مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية، وحرارة الغبّ واردة من مجاورة خلط على أعضاء محفوظة[3] فيها مزاجها الطبيعي بعد بحيث إذا تنحّى الخلط بقي العضو منها على مزاجه الطبيعي».

الثاني: «إنّ المغافص[4] بالاستحمام شتاءً إذا استحم بالماء الحار، بل بالفاتر، عرض منه أذى؛ لأنّ كيفية بدنه بعيدة عن مضادة إيّاه، فإذا مكث لحظة استلذ به كما يتدرج إلى الاستحالة عن حالة البرد العاجل ثمّ بعد زيادة المكث يتسخن بدنه أكثر من الأوّل، فإذا صب عليه الماء الأوّل بعينه بغتة استبرده واقشعر منه».

ويمكن أن يقال: المنافاة إنّما تتحقق بين أمرين لأنّها اضافة تستدعي تعدد

---

١. لصدر المتألهين في هذه الحجّة شك و تحقيق. راجع الأسفار٤:١٣١ـ١٣٢.

٢. حُمّى الدِّقّ: داء تعرفه العامّة بالسخونة الرفيعة. و الغِبّ: حمى تنوب يوماً بعد يوم، قال ابن عباد: هي وِردُ يوم و ظِمءُ يَومٍ و منه قوله ﷺ: (زُر غِبّاً تَزدد حُباً). راجع المحيط في اللغة٤:٥١٩؛ تاج العروس، مادة غبب.

٣. في المصدر: «محفوظ».

٤. أي الأخذ على حين غِرّة. المنجد، مادة غفص.

المضافين ليكون أحدهما منافياً للآخر. فـإذا كان لعضو كيفية فورد عليه مضادها، فإن أبطلهـا فهناك كيفيـة واحـدة حينئذٍ، فـلا تتحقق المنـافاة فـلا يتحقّق ادراك المنافي، فـلا ألم. وإن لم يبطلها تحققت المنافاة فحصـل الشعور بها، فيتحقق الألم، فلهذا كان المؤلم سوء المزاج المختلف لا المتفق.

البحث الخامس
في تفصيل اللّذات الحسية [1]

قال جـالينوس: الألم واللّذة إنّما يحدثان في الحواس كلّهـا، وكلّما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد عليـه أكثر فكان الألم واللذة أقوى. ولمّا كان النور ـ الذي يشبـه النار التي هـي ألطف العناصر ـ في غايـة اللطف وهو آلـة الابصار فكان الألم واللذة في الابصـار أضعف من غيره. ثمّ يتلوه السمع، لأنّه أقـلّ لطافةً من البصر لأنّ آلته الهواء المقـروع فصارت اللذة والألم من حاسـة السمع أكثر من البصر. ثمّ يتلوه الشم، فانّه أقلّ لطافـةً من السمع لأنّ محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء. ثمّ يتلوه الذوق، فـانّه أغلظ من الشم لأنّ آلته الرطـوبة العذبة [2] وهي في درجة الماء، فكانت اللذة في الذوق أكثـر من الشم. ثمّ اللمس، لأنّه أغلظ من جميع الحواس لأنّه في قياس الأرض، وكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ فكانت اللذة فيه أقوى [3].

وقد خالفه الشيخ في ذلك فـانّه قال في الشفاء [4]: «من الحواس ما لا لذّة

١. راجع المباحث المشرقية١: ٥٢١ـ ٥٢٣.

٢. في جميع النسخ: «الغريبة»، و ما أثبتناه من المباحث.

٣. راجع القانون١: ١٤٧.

٤. الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

لها ولا ألم في محسوساتها، ومنها ما تلتذ وتتألم بتوسط المحسوسات. فالأوّل البصر والسمع، فإنّ البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم بها، وكذا السمع، بل الملتذ والمتألم فيهما النفس من داخل. وأمّا الشم والذوق، فيألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية ملائمة أو منافرة.

نعم قد يعرض لآلة السمع والبصر تألم من صوت شديد أو لون مفرّق للبصر كالضوء، فليس يألم حيث يسمع أو يبصر، بل من حيث يلمس لأنّه يحدث فيه ألم لمسي، وكذلك يحدث منه بزوال [١] ذلك لذة لمسيّة.

وأمّا اللمس فإنّه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد [٢] يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من [٣] المحسوس الأوّل بل بتفرق الاتصال والتئامه» [٤].

لا يقال: لا شكّ أنّ الملائم للعين هو الابصار، وقد حدّ اللذة: بأنّها إدراك الملائم، فكيف زعم أنّ العين لا تلتذ بذلك؟

لأنّا نقول: لا نسلم أنّ في العين قوة مدركة بل المتصور [٥] والسامع هو النفس، وهذه آلات لها في هذه الإدراكات، فاندفع الاشكال.

لكنّه لازم على الشيخ، لكن له أن يعتذر بأنّ الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة، فانّه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان. نعم إدراك الألوان ملائم للقوة الباصرة، والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة، بل [جعل] اللذة إدراك الملائم، والقوة الباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم وهو إدراك الألوان ولم يحصل

---

١. كذا في المصدر، و في النسخ: «زوال».

٢. كذا في المصدر، و في النسخ: «فقد».

٣. في المصدر: «هي».

٤. انتهى كلام الشيخ، و وصفه الرازي بانّه الحقّ الصريح.

٥. كذا في النسخ، و في المباحث: «المبصِر».

لها إدراك هذا الملائم، فانّ البصر لم يدرك كونـه مدركاً للألوان؛ لأنّ ذلك شيء لا يتعلق بالبصر بل بـالنفس الدراكة للأشياء، فلا جـرم حصلت اللذة للنفس دون البصر.

قيل: قوة اللمس لا تتصف بالكيفيات الملموسة فلا تكون تلك الكيفيات ملائمة لها، لأنّ الملائم هو الذي يكون كمالاً للشيء، وأقلّ درجات الكمال إمكان حصولـه للشيء، بل الملائم للقوة اللامسـة إدراك الملموسات وليـس لها أن تدرك أنّها أدركت الملموسات، بل المدرِك لـذلكِ النفس. فهي إذن لم تدرك الملائم، فلا تكون لها لذة. لكن الشيخ اعترف بحصول اللذة للقوة اللامسة.

والحاصل أنّـه لا فـرق بين الحواس وأنّ هذه المحسـوسـات، إمّا أن تكـون ملائمـة للحواس فيكـون إدراكها إدراكـاً للملائم فيكـون إدراك البصر للألـوان إدراكاً للملائم فيكون قول الشيخ بعد ذلك:«إنّ البصر لا يلتذ بالألوان» يناقض قـولـه:«اللذة إدراك الملائم»، أو لا تكـون مـلائمـة بل الملائم لهذه الحواس هـو الاحساس لا المحسـوس فحينئذٍ إمّا أن يقول: حصـول الملائم هو اللذة، فيلـزمه تسليم اللذة للبصر أو: إدراك الملائم الـذي يحصل هو اللذة، فـلا تثبت اللذة في حاسـة اللمس؛ لأنّه ليس الملائم لها الملمـوسات بل الاحسـاس بها، ثمّ ليس لها إدراك لذلك الاحساس، فليس لها إدراك الملائم، فوجب أن لا تكون لها لذّة.

الباب الرابع

في بقايا الكيفيات النفسانية

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

في الصحة والمرض[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في حدّ الصحّة والمرض

قد عرفت فيما تقدم أنّ من التصورات ما يستغني عن التعريف، وهي إمّا البديهيات أو المحسوسات أو الوجدانيات، والصحّة والمرض من هذا القبيل، فإنّ كلّ عاقل يجد من نفسه صحةً ومرضاً لا يحتاج في إدراكهما إلى ذكر حدّ أو رسم وهما كالجوع والشبع عنده، لكن الشيخ قد حدهما بحدود متعددة.

ففي القانون: «إنّها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها

---

١. راجع المباحث المشرقية١: ٥٢٤؛ شرح المواقف٦: ١٤٤.

سليمة»[١]. وفي موضع آخر منه «إنّها هيئة يكون بها بَدَن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلّها صحيحة وسليمة» [٢].

وحدّ المرض بأنّه: «هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه الهيئة» [٣].

وقال في قاطيغورياس الشفاء [٤]: «إنّها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها غير مؤوفة [٥]. والمرض حالة أو ملكة مقابلة لها [٦]، فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك، بل تكون هناك آفة في الفعل».

وأعمّ ما وصفه مكان الجنس في هذه الرسوم قوله «هيئة»، لأنّه لما رسم الكيفية بها ذكر بعدها ما ميّزها في سائر أجناس الأعراض، فلولا صدقها على الجميع لما احتاج إلى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر الهيئة.

وفي الملازمة نظر، لجواز صدقها على طائفة منها.

ثمّ يتلوها في العموم ما جعل فيه الحال أو الملكة مكان الجنس. ثمّ الذي جعل فيه الملكة على التعيين.

وأمّا ما ذكره في موضع الفصل فقوله في الأوّل: «تصدر عنها الأفعال من

---

١. القانون١: ١٤. و هكذا عرفها الجرجاني في التعريفات: ١٧٣.

٢. القانون١: ١٠٢. و نسب هذا التعريف إلى جالينوس.

٣. وقال الجرجاني: «المرض: هو ما يعرض للبدن فيُخرجه عن الاعتدال الخاص.» التعريفات: ٢٦٨.

٤. الفصل الثاني من المقالة السابعة من قاطيغورياس منطق الشفاء. و قاطيغورياس: باليونانية بيان الألفاظ المفردة و المراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث إنّها مدلول الألفاظ المفردة. راجع شرح المواقف٦: ١٤٥.

٥. من الآفة «و هي العاهة كما في الصحاح، أو هي عرض مفسد لما أصابه و في الحديث آفة الحديث الكذب، و آفة العلم النسيان. و يقال إيف الزَّرع، كقيل، اصابته آفة، فهو مَؤوف كمَعُوف. آفَ القوم و أُوفوا و إيفوا: دخلت عليهم آفة.» تاج العروس٢٣ـ ٤٩ـ ٥٠؛ القاموس المحيط ٣: ١٢٤.

٦. أي مقابلة للصحة.

الموضوع لها سليمـة» يندرج فيها النبـات حيث تكون أفعالـه من الجَذب والهَضم سليمة. وقوله في الشفاء: «ملكـة في الجسم الحيواني» أخص، لخروج صحّة النبات عنه. وقـوله في القـانون: «هيئـة بها يكون بـدن الإنسان بحيـث تصدر عنـه كذا»، أخص من الجميع.

المسألة الثانية: في جنس الصحّة [١]

الشيخ جعلها مندرجة تحت الحال والملكة [٢]، وفيه إشكال من وجهين:

الأوّل: الصحّة والمرض بينهما تقابل الضديّة، وجنس المتضادين واحد، فإذا كانت الصحّة مندرجة في جنس وجب اندراج المرض فيه، فلو كانت الصحّة من باب الحال والملكة وجب أن يكون المرض مندرجاً تحتهما، لكن الأطباء قد اتّفقوا على أنّ أجناس الأمـراض المفردة [٣] ثلاثـة: سوء المزاج، وسوء التركيـب، وتفرق الاتصال؛ فسوء المزاج غير داخل تحت الحال والملكة، لأنّه إنّما يحصل عند زيادة إحدى الكيفيات على ما ينبغي، أو النقـص عمّا ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال مع الزيادة والنقصان سليمةً.

فهنا أُمور ثلاثة: الكيفية الغريبة، وكونها غير ملائمة للبدن، واتصاف البدن بها.

فإن جعلنا المرض الأوّل كما قـاله الشيخ: «الحُمَّى نفس الحرارة الغـريبة»، لم يكن ذلـك المرض المزاجي مـن بـاب الكيفيات النفسـانيـة، بـل من الكيفيـات المحسوسة؛ لأنّ الحرارة من باب الانفعاليات والانفعالات.

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٢٥؛ كشف المراد: ٢٥٤؛ شرح المواقف ٦: ١٤٥؛ الأسفار ٤: ١٤٤.

٢. مرّ مصدره آنفاً.

٣. عقد ابن سينا فصلاً «في أقسام أحوال البدن و أجناس المرض» في القانون ١: ١٠٢.

وإن جعلناه الثاني، لم يكن أيضاً من الكيفيات النفسانية؛ لأنّ كونها غريبة أو منافرة من باب المضاف.

وإن جعلناه الثالث، كان ذلك مقولة أن ينفعل.

فثبت أنّ المرض المزاجي ليس داخلاً تحت الحال والملكة.

وأمّا المرض التركيبي ـ وهو سوء التركيب ـ فهو عبارة: عن مقدار، أو عددٍ، أو وضع، أو شكل، أو انسداد مجرى يُخلّ بالأفعال [1]، ولا شيء من هذه بداخل تحت الحال والملكة.

أمّا المقدار والعدد، فلأنّهما تحت الكم لا الكيف.

وأمّا الوضع، فلأنّه مقولة مستقلة بنفسها.

والشكل، وإن كان تحت الكيف لكنّه غير داخل تحت الحال والملكة، بل من الكيفيات المختصة بالكميات.

وأمّا تفرق الاتصال، فهو عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يكون متصلاً والأُمور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة أصلاً، فضلاً عن أن تكون تحت الحال والملكة، فلا واحد من أجناس المرض مندرجاً تحت الحال والملكة، فلا تكون الصحة مندرجة تحتهما.

الثاني: العناصر إذا امتزجت تفاعلت بعضها في بعض وانكسرت سورة كلّ كيفية من كيفياتها المتضادة، واستعدت حينئذٍ لأمرين:

الأوّل: الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الأربع الحاصلة منها على حدّ الاعتدال على التناسب فتحصل حرارة منكسرة وبرودة كذلك ويقال لها الفتورة

---

١. قال الشيخ: «و أمراض التركيب أيضاً تنحصر في أربعة أجناس: أمراض الخلقة، وأمراض المقدار، وأمراض العدد، وأمراض الوضع» و جعل «أمراض الشكل» من أنواع «أمراض الخلقة». راجع القانون١: ١٠٣.

ورطوبة ويبوسة منكسرتان.

الثاني: قوى وكيفيات أُخرى، كنفس أو طبيعة أو لون أو طعم.

فالمسمى بالصحّة إن كان هو اجتماع تلك الأجزاء وتأثير بعضها في بعض وتأثّر بعضها عن البعض فكلّ ذلك من المقولات النسبية، فلا تكون تحت الحال والملكة.

وإن كان هو الكيفيات المنكسرة، فهي تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات.

وإن كان المسمى بالصحّة هو القوى، أمكن ادخال الصحّة تحت الحال والملكة، لكن يلزم أن لا يكون المرض مقابلاً للصحة.

وبالجملة لما كان المرض جنساً لما تقدّم من الأُمور كانت الصحّة عبارة إمّا عن أُمور وجودية مقابلة لتلك، كالمزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم، أو عدمية وهي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض. وعلى التقديرين لا يمكن أن تكون الصحّة نفسانية إلّا إذا أثبتنا كيفيات أُخر وراء المزاج والهيئة والاتصال الملائم ووراء عدم هذه الأشياء المنافية وتجعل الصحّة عبارة عنها، ولكن ذلك ممّا لا دليل عليه.

المسألة الثالثة: في ذكر شكوك على حدّ الشيخ، وحلٍ لها [1]

أوّلاً: ذكر في حدّ الصحّة في القانون لفظة «أو» [2]، وهي تقتضي الترديد والإبهام، وهو ينافي الغَرض من الحدّ؛ لأنّ الغرض منه الايضاح لا الابهام.

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٢٧؛ شرح حكمة العين: ٣٢٤؛ شرح المواقف ٦: ١٤٧؛ شرح المقاصد ٢: ٣٧٥.

٢. قال: «إنّها ملكة أو حالة الخ».

ثانياً: قوله: «تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة»، كلام غير منتظم، فإنّ قوله: تصدر عنها الأفعال، مشعر بأنّ المبدأ هو الحال والملكة، ثمّ قوله: من الموضوع، مشعر بأنّ مبدأ الأفعال هو الموضوع، وبينهما تنافٍ.

ثالثاً: انّه قَدَّم الملكة على الحال، مع أنّ الوصف يكون حالاً أوّلاً، ثم يصير ملكة.

رابعاً: السليم هو الصحيح فتحديد الصحّة به يكون تحديد الشيء بنفسه.

والجواب عن الأوّل: أنّه لا مخالفة ذاتية بين الحال والملكة، بل المخالفة في أمر عرضي زائد على الحقيقة، وهو رسوخ الكيفية وعدم رسوخها، وذلك راجع إلى طول اللبث وقصره، والخلاف في زمان البقاء طولاً وقصراً لا يؤثر في المخالفة الذاتية، فلا يلزم من الشكّ في اندراج الصحّة تحت الحال أو الملكة شكّ في شيء من مقومات الصحّة، بل في بعض عوارضها، ويصير تقدير الكلام: الصحّة كيفية نفسانية، سواء كانت راسخة أو زائلة، ويكون موضوعها كذا. أو نقول ليس المراد بـ(أو) الشك، بل ما يصدق عليه أحدهما.

وعن الثاني: ليس الفاعل للأفعال الصحّة، بل الموصوف بها وهو الصحيح، فإنّه إنّما يمكنه فعل تلك الأفعال لقيام الصحّة به، فالصحّة وصف لأجله تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة. وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدود الثلاثة التي ذكرها للصحّة.

وعن الثالث: أنّ سبب تقديم الملكة في اللفظ لأنّها غاية الحال، والغاية متقدمة. أو لإجماعهم على أنّ الملكة صحّة واختلفوا في الحال، فقدم المتَّفَق.

وعن الرابع: أنّ الصحّة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس، وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

وأمّا قوله في التعريف الثاني: «الصحّة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه

وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلّها صحيحة سليمة»، فعليه شكوك:

الأوّل: جعل الصحّة علّة لكون البدن بحيث تصدر عنه الأفعال، وهذا إنّما يتناول القوى لا الصحّة بمعنى الاعتدال التي يقابلها المرض، وهو متوجه على الرسم الأوّل.

الثاني: الصحّة قد توجد في سائر الحيوانات بل وفي النبات، فتقييده ببدن الإنسان[1] باطل.

الثالث: ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر الاتصال، فإن اعتذر باندراجه تحت التركيب، قلنا: الامتزاج أيضاً مندَرج تحت التركيب. بل الفرق أنّ أجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الأعضاء البسيطة، والأعضاء البسيطة حصل فيها التركيب ولم تحصل فيها الاستحالة، وإذا كان الامتزاج قسماً من أقسام التركيب لم يجز جعله قسيماً.

فالحاصل أنّ ذكر المزاج زائد، أو حذف الاتصال ناقص. فالأولى في تحديد الصحة قول القدماء: انّه الذي يكون معه البدن الحيواني في تركيبه بحيث تصدر عنها الأفعال كلّها سليمة. وقلنا «معه» لا «به» ، لتناول الصحّة بمعنى الاعتدال. وأمّا الاتصال والمزاج فداخلان في التركيب.

المسألة الرابعة: في تقابل الصحة والمرض[2]

ذكر في القانون: «أنّ المرض هيئة مضادة للصحّة»[3]، وذكر مثله في

---

١. ق: «لبدن الإنسان»، ج: «البدن بالإنسان»، و أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٢٨؛ شرح حكمة العين: ٣٢٧؛ شرح المواقف ٦: ١٤٩؛ شرح المقاصد ٢: ٣٧٧.

٣. القانون ١: ١٠٢.

قاطيغورياس الشفاء[1]، وفيه أيضاً[2]«أنّ المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عرض، لست أعني من حيث هو مزاج أو ألم» وهذا مشعر بأنّه جعل ذلك التقابل تقابل العدم والملكة،ولا مناقضة بين الكلامين ؛ لأنّ الصحّة عند الشيخ الأمر الذي لأجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه، فذلك الأمر ثبوتي قطعاً. فأمّا وقت المرض فهناك أمران:

الأوّل: عدم ذلك الأمر الذي كان مبدأً للأفعال السليمة.

الثاني: حصول المبدء للأفعال الغير الملائمة.

فإن جعل الأوّل مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحّة تقابل العدم والملكة. وإن جعل الثاني مرضاً كان التقابل بينهما تقابل التضاد.

المسألة الخامسة: في أنّ بين الصحّة والمرض واسطة أم لا[3]؟

قال الشيخ:«سبب ظن من[4] أثبت بين الصحّة والمرض وسطاً ـ هو لا صحّة ولا مرض ـ نسيانه لشرائط ما ينبغي أن تُراعى في حال ما له وسط وما لا وسط له. وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه وأن يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحداً بعينهما؛ فإذا كان كذلك وجاز خلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة، فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث

---

١. في الفصل الثاني من المقالة السابعة.

٢. في آخر الفصل الثالث من المقالة السابعة.

٣. راجع المباحث المشرقية١:٥٢٩؛ شرح حكمة العين: ٣٢٨؛ شرح المواقف٦:١٥٠؛ شرح المقاصد٢: ٣٧٩؛ الأسفار٤: ١٤٨.

٤. و هو جالينوس، كما في القانون١ :١٠٢.

تصدر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك العضو والأعضاء سليمة وأن لا يكون ليس كذلك، فهناك واسطة. وإن كان لابدّ من أن يكون إمّا معتدل المزاج سوى التركيب أو لا، إمّا لأنّه أحدهما دون الآخر أو أنّه لا واحد منهما، فليس بينهما واسطة».

والنزاع في ذلك لفظي؛ لأنّ من عنى بالصحّة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة وعنى بالمرض أن لا يكون كذلك، فلا واسطة عنده. ومن عنى بالصحّة كون الأعضاء بأجمعها بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة والمرض كون كلّ الأعضاء تكون أفعالها مؤوفة، أثبت الواسطة، وهو كون بعض الأعضاء بحيث تصدر عنها أفعالها سليمة وبعضها بحيث تصدر عنها مؤوفة.

وبالجملة إذا جعل المرض كون الحي بحيث تختل جميع أفعاله، والصحّة كونه بحيث تسلم جميع أفعاله، فبينهما وسط وهو الذي تسلم بعض أفعاله دون البعض، أو في بعض الأوقات دون البعض.

وإن عنينا كون الموضوع الواحد بالنسبة إلى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليماً أو لا يكون ولا واسطة بينهما، وصار البحث لفظياً.

البحث الثاني
في أسباب الفرح [1]

وفيه مسألتان:

المسألة الأُولى: في سبب أصل الفرح

اعلم أنّ الفرح مـن الكيفيات النفسانية الـوجدانية لا يحتـاج إلى التعريف بحدٍ أو رسـمٍ، والمطلوب هنـا ذكر أسبـابه وهي إمّـا معدّة أو فـاعلية؛ لأنّ المبـدأ الفياض عام الفيض ولا يتخصص فيضانـه إلاّ بسبب قبول المادة، فالسبب المعدّ هو السبـب الجسماني؛ فإنّ الحكماء والأطباء اتّفقت كلمتهم على أنّ الفـرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للإنفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب.

ثمّ كـلّ انفعال يشتـد ويضعف لا بسبب الفـاعل، فـانّ اشتداده وضعفـه تابعان لاشتداد استعداد الجوهـر المنفعل وضعفه. والفرق بين القوة والاستعداد أنّ

---

١. قال ابن سينـا: «الفرح لذة مّـا... و اللذة كالجنس للفـرح الذي هو كـالنوع.» رسالـة في الأدوية القلبيـة:٢٢٧ و ٢٢٩. و عـرفـه الجرجـاني بـأنّ « الفــرح: لـذة في القلـب لنيـل المشتهـى.» التعريفات:٢١٣. و انظر البحث في المباحث المشرقية١ :٥٣٠؛ شرح حكمة العين: ٣٣٠؛ كشف المراد: ٢٥٥؛الأسفار٤ :١٤٩.

القوة تكون على الضدين على السواء، والاستعداد لا يكون على الضدين بالسوية؛ فإنّ كلّ إنسان يقوى أن يفرح ويحزن، إلاّ أنّ من اشخاص الناس من يستعد للفرح فقط، ومنهم من يستعد للغم فقط. والاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين.

إذا تقرر هذا فنقول: السبب المعدّ للفرح أُمور ثلاثة [١]:

الأوّل: كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله كمّاً وكيفاً.

أمّا كمّاً فأن يكون كثيرَ المقدار؛ لأنّ زيادة الجوهر في كمّه توجب زيادة قوته وشدتها [٢] على ما يأتي.

وأيضاً كثرة المقدار يحصل معها إمكان تفريق الروح، بحيث يكون بعضها عند المبدأ لا ينتقل عن موضعه وبعضها ينبسط عند الفرح، فيحصل منه قسط وافٍ في المبدأ وقسط وافٍ للانبساط الذي يكون عند الفرح. أمّا مع قلّته فلا يمكن فيه الانقسام؛ لأنّ القليل تنحلُّ به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ، ولا يمكنه من الانبساط.

وأمّا كيفاً بأن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ، وأن يكون شديد النورانية والصفاء.

وإذا ظهر السبب المعد للفرح ظهر السبب المعد لضدّه وهو الغم، وهو إمّا قلّة الروح كما للناقهين، والمنهوكين بالأمراض، والمشايخ. وإمّا غلظه كما للسوْداويين والمشايخ، فلا ينبسط لكثافته. وإمّا رقته كما للنساء والمنهوكين، فلا يفي بالانبساط. وإمّا ظلمته كما للسوداويين.

الثاني: أُمور خارجة وهي كثيرة، وهي الأسباب الفاعلية، والأصل فيها

١. انظرها في: رسالة في الأدوية القلبية لابن سينا، تحقيق د. محمد زهير البابا: ٢٢٩ـ٢٣٠ و ٢٣٢.

٢. في رسالة الشيخ: «زيادة القوة في الشدة».

تخيّل الكمال. والكمال مع أنّ فيه كثرة فانّه راجع إلى العلم والقدرة و يندرج فيه الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير ولو في شيء مّا و إظهار ذلك والخروج من المؤلم وتذكر اللذات.ومقابلاتها أسباب الغم.

قال الشيخ:«هذه الأُمور الخارجة الموجبة للفرح منها قوية ومنها ضعيفة، ومنها معروفة ومنها غير معروفة، وممّا لا يعرف ما قد اعتيد كثيراً فسقط الشعور به. ولا حاجة إلى تعديد ما كان من أسبابها قوياً وظاهراً.وأمّا الأُخرى فمثل تصرف الحس في العالم، ويدل على إلذاذه إيحاش ضدّه، وهو الإقامة في الظلمة، ومثل مشاهدة الشكل وهو يوجب الفرح؛ للغم بالوحدة»[1].

اعترض بأنّه لا يلزم من كون الشيء على صفة أن يكون لضدّه ضدّ تلك الصفة؛ وقد ذكر الشيخ في كتاب «الجدل» من الشفاء:« أنّ هذه قضية مشهورة، باطلة في نفسها» فلا يلزم من كون الظلمة موحشة كون الحس في العالم لذيذاً.

وفيه نظر، فإنّ الشيخ لم يقصد في هذا المطلوب البرهان، بل الخطابة والظن.

قال:«ومثل التمكن من المراد في الوقت، والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل، وكذا العزائم والآمال، وذِكْر ما سَلَف، ورجاء ما يستقبل، وتحدُّث النفس بالأماني، والمحادثة، والاستغراب والاغراب والتعجب والاعجاب، ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور[2]، والمساعدة، والخديعة والتلبيس، والغلبة في أدنى شيء[3].

١. رسالة في الأدوية القلبية:٢٣٢. مع تصرف العلاّمة في العبارات.

٢. في بعض نسخ المصدر: «المحاورة».

٣. في المصدر بعد قوله:«في أدنى شيء»: « وغير ذلك من الأُمور المحصاة في كتاب ريطوريقا، أي كتاب الخطابة، و هو من كتب أرسطو المشهورة».

وأسباب الغم ما يقابل هذه الأُمور، وهي تذكر الأخطار التي عرضت ، والآلام التي قوسيت، و الأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات، ومثل توهم المخاوف في المستقبل، وخصوصاً الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد»[١].

الثالث: الفرح يعد النفس للفرح، والغم يعدّ النفس للغم، فإنّ الصفة ذات الضد إذا حدثت، فإنّ القوة على تلك الصفة تشتد فتصير أشد استعداداً[٢].

المسألة الثانية: في سبب شدّة الفرح[٣]

المعلول مناسب للعلّة، فإذا قبِل الشدة والضعف قبلتهما العلّة، فشدة العلة سبب لشدة المعلول، ولهذا فإنّ الحار كلّما كان أشد حرارة كان اسخانه أشدّ. وأسباب الفرح والغم السابقة إذا اشتدت اشتد معلولها. ثمّ إنّهما يشتدان أيضاً بسبب التكرار لوجوه:

الأوّل: الاستقراء، فإنّه يدل عليه ، ولهذا إذا سخن الجسم مراراً متوالية استعد بسرعة للتسخن[٤]، وكذلك إذا برد، أو تخلخل، أو كثف. والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية وإنّما تكتسب الأخلاق بمثل ذلك؛ فإنّ تكرار التخلق يصيّره خُلقاً. وبالجملة فإنّ كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات.

الثاني: كلّ انفعال مؤدٍّ إلى فعل فهو مناسب له، والمناسب للشيء معانِد

---

١. نفس المصدر: ٢٣٣.

٢. راجع نفس المصدر: ٢٣٤.

٣. راجع رسالة في الأدوية القلبية: ٢٣٥ـ ٢٣٦؛ المباحث المشرقية ١: ٥٣١ـ ٥٣٣؛ الأسفار ٤: ١٥٤.

٤. في بعض نسخ رسالة ابن سينا: «لسرعة التسخن» و في بعضها «بسرعة للتسخين».

لضده، والمعانـد للضد إذا تمكّن مراراً نقص من استعـداد القابل [١] له، فزاد في استعداد الضد الذي هو مناسبه.

الثالث: للفرح لازِمان تـابعان له:[الأوّل] تقوى الطبيعـة.[الثاني] تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من الإنبساط.

واللازم الأوّل تتبعه أُمور ثلاثة:[الأوّل] اعتدال مزاج الروح. و[الثاني] كثرة تولد [٢] بدل ما يتحلل. و[الثالث] حفظه من استيلاء التحلُّل عليه.

وأمّا اللازم الثاني فيتبعه أمران:

أ. الاستعداد للحركة وللإنبساط للطف القِوام.

ب. انجذاب المادة الغـاذية إليـه بحركتـه بالانبسـاط إلى غير جهة حـركة الغذاء.

ومن شـأن كلّ حـركة بهذه الصفـة أن تستتبع مـا وراءهـا؛ لتلازم صفـائح الأجسام وامتناع الخلاء، أو لقـوة جاذبة على اختلاف المذاهب فيـه.وكلّ ذلك ممّا يعدّ القلب لشدة الفرح.

وأمّـا الغم فيتبعـه وصفان متقـابلان للـوصفين التـابعين للفرح : أحـدهما ضعف القـوة الطبيعية، والآخـر تكاثف الـروح للبرد الحادث عند انطفـاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح، وتتبع ذلك أضداد لما ذكرناه.

وأمّا شدّة فرح شارب الخمر [٣] فلأنّه إذا شربها باعتـدال ولّدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقة والغلظة شديدة النورانية، وذلك هو السبب الأوّل.

ثمّ إنّ تلك الأرواح الدماغية [٤] تكون شديدة الترطـب وشديدة التموّج لما

---

١. في رسالة ابن سينا:«المقابل».

٢. في رسالة ابن سينا:«توليد».

٣و٤. راجع رسالة في الأدوية القلبية: ٢٣٠ و ٢٣١؛ المباحث المشرقية١: ٥٣٢ـ٥٣٣.

يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة، وحينئذٍ يقل استعمال العقل لها في الحركات الفكرية لعدم اذعانها للتشكل الروحاني لرطوبتها فيصعب على العقل استعمالها فتعرض للقوة العقلية اعراض بقدر ما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها فتصير باعتبار ترك استعمال العقل لتلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها من الحواس الخارجة، خصوصاً والحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطني [1] من العقل، ولهذا إذا يعسر على العقل شيء واستعصى عليه استعان بالحس كما في العلوم الهندسية فيعينه ويقويه. فحصل لشارب الخمر أُمور ثلاثة تفيد اشتداد الفرح.

الأوّل: استكمال جوهر روحه كمّاً وكيفاً.

الثاني: اندفاع الأفكار العقلية عنه التي قد تكون أسباباً في الغم.

الثالث: اشتغال تخيله وتفكره بالمحسوسات الخارجية التي هي أسباب اللذة وتفرغه لها.

وأمّا السوداوي [2] فيشتد غمه؛ لأنّ الأمر في حقّه بضدّ ما ذكرناه. وهو أيضاً قوي التخيل؛ لأنّ الروح الذي في البطن الأوسط من الدماغ تخف حركته لجفافه، ولما تفيده السَّوداء من اليبس. ثمّ إنّه لقوة تخيله ينفذ تخيُّله في فكرة موحشة بايراده الاشباح [3] والمحاكيات للسبب الموحِش العام وتكون كأنّها واقعة، فلا يزال في غم وخوف.

---

١. ق: «الباطن».

٢. في النسخ: «السواوي».

٣. في النسخ: «الاشباه».

البحث الثالث
في الفرق بين ضعف القلب والتوحش[1]

الفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: في ضعف القلب انفعالان: أحدهما انفعال بالتأذي، والثاني انفعال بالشوق إلى الفرار وحركة المباعدة. وفي ضيق الصدر انفعال واحد هو بالتأذي خاصة، ولا يلزم من ذلك الشوق إلى الهرب، بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقاً اختيارياً لا شوقاً حيوانياً، وربما اختار المقاومة[2] للبطش والدفع.

الثاني: اللوازم البدنية متخالفة فيهما فيتغايران[3]، فإن ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة، وضيق الصدر يلزمه غالباً عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

الثالث: الأسباب الاستعدادية متخالفة، فإن ضعف القلب قد يتبع لا

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٣٣؛ الأسفار ٤: ١٥٦.

٢. ق: «المقارنة».

٣. ق: «متغايران».

محالة رقة الروح بإفراط وبَرْد مزاجه، وضيق الصدر يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه.

الرابع: ليس كلّ ضعيف القلب مِحزاناًوبالعكس، وليس كلّ قوي القلب مِفراحاً وبالعكس؛ لتخالف الحدود، فإن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله، وضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله، والمخوف هو المؤذي البدني، والموحش هو المؤذي النفساني.

الخامس: اللوازم فيهما مختلفة، فضعف القلب يحرك إلى الهرب والتوحش، وضيق الصدر يحرك إلى الدفع والمقاومة، ولذلك فانّ القوّة كثيراً تفتر[1] عند ضعف القلب، مع أنّها تهيج كثيراً عند التوحش.

١. في المباحث: «تغيب».

البحث الرابع
في أسباب سائر العوارض[1]

جميع العـوارض النفسانيـة تصحبها حـركات الـروح إمّا إلى خـارج، أو إلى داخل، إمّا دفعة، و إمّـا قليلاً قليلاً. فالحركة إلى خارج إن كـانت دفعة فهي كما في الغضب. و إن كـانت يسيراً يسيراً فهي كما في اللـذة والفرح المعتـدل. والحركة إلى داخل إمّا دفعة كما عند الفَزَع، و إمّا قليلاً قليلاً كما عند الحُزن.

وقـد يتّفق أن تتحـرك إلى جهتين في وقـت واحد إذا كـان العـارض يلـزمـه عارضان، مثـل: الهمّ، فإنّه يعرض معه غضب وحـزن، فتختلف الحركات[2] فيه. ومثل: الخجـل، فانّ الـروح فيه تنقبـض أولاً إلى الباطـن ثمّ يعود العقـل فينبسط ويحصل ببـاله أنّـه ليس فيه كثير مضرة، فينبسـط المنقبض ثانيـاً فيثور إلى خـارج ويحمر اللون.

ومن النـاس من يجعل هـذه العوارض النفسانيـة نفس هـذه الانفعالات، فيقول: الغضـب هو غليـان دَم القلب، والغم انحصـار القلب وانقباض الـروح الذي فيه، والسرور انبساط القلب والدم، وهذا باطل. فإنّ الغضب كيفية نفسانية

---

١. راجع المباحث المشرقية١: ٥٣٤؛ كشف المراد:٢٥٥.

٢. في المباحث و كشف المراد: «الحركتان».

تحصل عند غليان دم القلب، وكذا باقي الأقسام.

قال أبو هاشم: الخجل [١] هو ما يلحق الإنسان من عيّ وحصر عندما يحاول أمراً فلا يقع على ما يرومه، وظهور الحمرة من وجهه بالعادة، فلهذا يختلف الحال فيه. ومن لم يخش عيب الناس إياه وذمهم له فهو الوقح.

والوجل: حزن وخوف، لكن يقترن به صفرة في الوجه لزوال أجزاء الدم عنه.

والحياء: فكرة إذا شاهد غيره في أن لا يقع منه ما يعاب عليه، أو امتناعه من فعل ما يعلم أنّه يستحقّ الذم. ولأجل هذا يعدّ الحياء من الإيمان [٢]. وعلى ما ذكره أوّلاً لا يثبت الحياء عند الخلوة.

---

١. قال قطب النيسابوري في تعريفه: «الخجل: أن يحاول الإنسان فعلاً أو قولاً عند غيره و لم يتأتّ له على مراده. و قيل: هو ما يلحق العاقل من عيّ أو حصير عند غيره و تظهر الحمرة في وجهه».
وقال في تعريف الحياء: «أن يمتنع الإنسان من فعل أو قولٍ يعلم أنّ في فعله سقوط منزلته. وقيل: هو أن يمتنع العاقل عمّا يعاب عليه إذا شاهد غيره، و لهذا يقال: «الحياء من الإيمان.» الحدود: ٩٧.

٢. و هي رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حيث قال: «الحياءُ من الإيمان و الإيمان في الجنة.» وسائل الشيعة ١٢: ١٦٦.

البحث الخامس
في كيفية الأرواح الحاملة لهذه الكيفيات[1]

اعلم أنّ الـدم يختلف في الكم والكيف، وبـاعتباره يحصـل الاستعداد لهذه الأعراض. فالـدم الكثير الصافي إذا كان معتدل القـوام والمزاج أعدّ للفرح، وإن كان مع هذه الصفات زائد السخونة أعدّ للغضـب لكثرة اشتغاله وسرعة حركته. وإن كان كثيراً صـافياً إلاّ أنّه رقيـق القوام ناقـص السخونة أعـد للجبن ولضعف القلب؛ لأنّ الـروح الذي يتولـد منه يكون ثقيـل الحركة إلى خارج لبرده ورطـوبته، قليل الاشتعال، فيقلّ الاستعداد منه للفرح والغضب، ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد.

والدم الكدِر الغليظ الزائد في الحرارة يعـد للغم والغضب الثابت الذي لا يتحلل. أمّـا إعداده للغم فلما يتولـد فيه من الـروح الكدر. وأمّا إعـداده للغضب فلسرعة اشتعـاله لحرارته. وأمّـا إثبات الغضب فلكثافتـه، والكثيف إذا تسخّن لم يبرد بسرعة فلهذا يثبت الغضب ولا يزول سريعاً.

وأمّا غضب الـدم الصفراوي الرقيـق فيكون أسرع هيجانـاً وأسرع انحلالاً؛ لأنّ الروح المتولدة عن ذلك الدم أشدّ حرارة، وهو مع ذلك غير كثيف، وإذا كان

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٣٤ـ٥٣٥؛ الأسفار ٤: ١٥٩.

دمه صافياً مشرقاً مع ذلك كان مفراحاً.

وأمّا الدم الغليظ غير الكدر إذا كان زائداً في الحرارة ـ وهو في النوادر ـ كان صاحبه غير محزان، ويكون شجاعاً قوي القلب، غيظه أقل؛ لأنّ المفراحية تكسر من الغضب، والمحزانية تعدّ للغضب؛ لأنّ الغضب حركة إلى الدفع، والمفراحية مناسبة للّذة، واللذة تكون الحركة فيها نحو الجَذب. وهذا الإنسان يكون غضبه في الأُمور عظيماً ويكون شديداً لسخن روحه، فلذلك يكون قليل الخوف.

والدم الغليظ غير الكدِر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزاناً ولا مفراحاً ولا يشتد غضبه ويكون جُبنه إلى حدّ ويكون بليداً في كلامه سا لماً؛ لأنّ روحه تكون شبيهة بدمه.

والدم الغليظ الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشاً محزاناً ساكن الغضب إلاّ في أمر عظيم، ويثبت غضبه دون ثبات حارّ المزاج المشاكِل له في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام، ويكون حقوداً.

البحث السادس
في الحِقْد[1]

يعتبر في تحقّق الحقد أُمور ثلاثة:

الأوّل: غضب ثـابت، لأنّه لو كـان سريع الزوال لم تتقـرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس إلى الانتقام ولا تنجذب إلى طلبه.

الثاني: أن لا يكون الانتقام في غاية السهـولة، لأنّه إذا كان سهلاً اشتغلت النفس بحـركة الإنتقـام، واشتغال النفس بـالقوة المحركـة يمنعها مـن الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذي في الخيال والذكـر؛ لأنّ اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة أُخرى.

وأيضـاً الشوق إلى الانتقـام إذا اشتـد ولم يكسر منـه خوف بلـغ في تأكـده وسهولـة حصوله[إلى] أن صـار عند الخيال كـالحاصل، والحاصل لا يطلب ولا يبقى الشوق، ولهذا سقط الشوق إلى الانتقام من الضعفاء لما كان سهلاً.

ويدل على أنّ حـال الخيال في الرغبـة والرهبة مبني على المحـاكيات لا على

---

١. راجع المبـاحث المشرقية١ :٥٣٥ـ ٥٣٦؛ كشف المراد:٢٥٥. قـال الجرجاني:«الحقـد: هـو طلب الانتقام، و تحقيقه: أنّ الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشفي في الحال رَجع إلى الباطن واحتقن فيه فصار حِقداً.» التعريفات:١٢١.

الحقائق، نفور النفس عن العسل إذا شبه بالمرّة المقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام مستقذرة. فكذلك الشيء الذي يسهل حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل، فلا يبقى الشوق إلى تحصيله.

الثالث: أن لا يكون الانتقام في غاية العسر، بل يكون في محلّ الطمع؛ لأنّ مع عظم المؤذي يحصل اليأس من الانتقام منه. والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس.

وبالجملة فالانتقام يكون متعذراً، والمتعذر لا تشتاق النفس إليه، ولهذا لا يبقى الحقد بالنسبة إلى الملوك لتعذر الانتقام منهم.

فثبت أنّ الحقد إنّما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور. ومعلوم أنّ الغضب إنّما يكون إذا كان الدم غليظاً كدراً. وأنّ توسط الغضب بين الشدة والضعف إنّما يكون إذا كان الدم بارداً. فثبت أنّ الدم الغليظ الكدر المائل إلى البرد هو المستعد للحقد.

المقالة الثالثة

في باقي المقولات

وفيه فصول:

الفصل الأوّل:

في المضاف [1]

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

في معانيه

اعلم أنّ المعنى الذي يقال له مضاف غير مستقل بذاته ولا قائم بالاستقلال، بل لابدّ وأن يكون عارضاً لغيره، فحينئذٍ تحصل لنا أُمور ثلاثة:

---

١. أُنظر البحث في الكتب التالية: منطق أرسطو١ :٤٨؛ التعليقات لابن سينا:٧٥ـ٧٦؛ الفصل العاشر من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء:٣٦٨؛ تعليقة صدر المتألهين على الشفاء:١٤٦؛ المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء؛ التحصيل:٣١و ٤٠٤ـ ٤١٢؛ معيار العلم في المنطق: ٢٣٣؛ المباحث المشرقية١: ٥٥٥؛ حكمة العين:٣٣٦؛ كشف المراد:٢٥٧؛مناهج اليقين:١٤٦ـ١٤٧؛ الجوهر النضيد:٢٨؛ شرح المواقف٦ :١٦١؛ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق١ :٢٦٣؛ الأسفار٤ :١٨٨ـ٢١٠.

الأوّل: معروض هذا المعنى، كالرجل الذي يُفرض معروضاً للأُبوة منفرداً عن هذا العارض.

الثاني: هذا العارض نفسه من حيث هو منفرد عن اعتبار غيره معه، كالأُبوة العارضة للرجل.

الثالث: المجموع المأخوذ مركباً منهما، وهو الرجل الذي عرضت له الأُبوة من حيث هذا العارض، ويقال له الأب.

ولفظ المضاف يقال على المعاني الثلاثة بالتشكيك ويقال للأوسط مضاف حقيقي وللآخرين مضاف مشهوري.

والإعتبار الأوّل خارج عن غرضنا.

وأمّا الاعتبار الثاني: فهو المقولة.

والثالث: هو مجموع الاعتبارين، خارج عن الاعتبار أيضاً.

لكن [1] لمّا كان الوقوف على المركبات في أوّل الأمر أسهل من تحليل بسائطها وتميز بعضها عن البعض، بحث الحكماء في أوّل الأمر عن المضافات وهي المعاني المركبة، وفي ثاني الأمر عن الاضافات.

فقالوا: «المضاف هو الذي ماهيته معقولة [2] بالقياس إلى غيره» وهذا الرسم تندرج فيه الاضافات والمضافات معاً. ومعنى كون الماهية معقولة [3] بالقياس إلى غيرها هو كون الماهية يحوج تعقّلها إلى تعقل شيء خارج عنها لا كيف اتّفق، وإلاّ انتقض الحدّ بجميع الملزومات إذا تُصورت، فإنّه تُتصور معها لوازمها مع أنّ ماهيات الملزومات غير معقولة [4] بالقياس إلى ماهيات اللوازم؛ لوجوب كون

١. راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء١: ١٤٤.

٢و٣و٤. ج: «مقولة»، كما في منطق أرسطو: ٤٨، و ما في المتن من نسخة ق يطابق التعليقات لابن سينا: ٧٥.

الماهية التي هي أوّل الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها أو متقدمة بذاتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك، بل أن يكون المعقول المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر ذهناً ولا خارجاً إلاّ لأجل وجود ذلك الغير بأزائه، كالأخ فإنّ ثبوت الأُخوة لأحد الأخوين إنّما يتقرّر ذهناً لكون الأخ الآخر كذلك. فإذن الاخوة لأحد الأخوين هو اعتبار الشخص من حيث له أخ بهذه الصفة. وقد سبق الفرق بين الإضافة والنسبة من وجوب الانعكاس في الإضافة دون النسبة.

إذا ثبت هذا فنقول: كلّ واحد من المضافين المشهورين إمّا أن يدل اسم كلّ واحد منهما على [1] ما لَه من الإضافة بالتضمن، كالأب والابن، فانّ لفظ الأب يدل على شيء مّا له الأُبوة، فتكون دلالتها على الأُبوة بالتضمن، وكذا لفظة الابن. أو يكون اسم أحدهما يدل على ما له من الإضافة دون الآخر، وهو قسمان؛ لأنّ الدال بالتضمن على ما له من الإضافة إمّا أن يكون هو اسم المضاف، كالجِناح فانّه مضاف إلى ذي الجناح، ولفظة الجناح دالّة بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح، وأمّا ذو الجناح فانّه يدل على ما له من الإضافة لفظة «ذو»، أو بالعكس، كالعالم فانّه هو المضاف إليه العلم، ولفظة العالم دالّة بالتضمن على ذلك، وأمّا العلم وهو المضاف، فإنّما [2] يدل على ما له من الإضافة حرف يقترن به، وهو اللام في قولك: العلم علم للعالم.

---

١. ق: «دالاً على».

٢. ج: «فلا» و هو خطأ.

البحث الثاني
في خواص المضافين[1]

للمضاف خاصيتان مطلقتان لا توجدان لغيره:

الخاصية الأُولى:

التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة أو بالفعل في الذهن و[2] الخارج، وكذا في العدم، فكلّ من الأُبوة والبنوة متلازمان ذهناً وخارجاً، وجوداً وعدماً، وكذا الأُخوة مع الاخوة فأي إضافة منهما وجدت وجدت الأُخرى، وأي إضافة منهما عدمت عدمت الأُخرى.

اعترض[3] **أوّلاً**: بأنّ المتقدم بالزمان مقول بالقياس إلى المتأخر، وبينهما إضافة التقدّم والتأخر بالفعل المختلفتان، كما بين الأب والابن إضافتان مختلفتان مع أنّ وجود المتقدّم متقدّم على وجود المتأخر، ولا يمكن وجود المضافين معاً وإلاّ انتفيا وتثبت إضافة أُخرى بينهما، وهي إضافة المعية والمصاحبة دون إضافتي التقدم والتأخر.

---

١. راجع المصادر المذكورة آنفاً.

٢. في المباحث: «أو».

٣. أُنظر الاعتراضات في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء١: ١٥٣.

ثانياً: أنّا نعلم أنّ القيامة ستكون، فبين العلم والقيامة الكائنة في المستقبل إضافة موجودة بالفعل والعلم بها موجود الآن والقيامة معدومة، إذ لو كانت موجودة لكان العلم مضافاً إلى أنّها كائنة لا أنّها ستكون، والعلم بها موجود.

ثالثاً: قيل: العلّة متقدمة على المعلول، وهو محال، فإنّ العلّة لا يعقل مفهومها إلاّ مع المعلول، وحيث لا معلول فلا علّية.

أجاب الشيخ[1] **عن الأوّل:** بأنّ التقدم والتأخّر يعتبران من وجهين:

الأوّل: بحسب الذهن مطلقاً، وهو أن يحضر الذهن زمانين معاً[2] فيجد أحدهما سابقاً على الآخر ومتقدّماً عليه والآخر متأخّراً عنه، لامتناع التقارن بينهما، وإلاّ لانتفت إضافة التقدم والتأخّر وثبتت إضافة مغايرة لهما، وإذا حضرا في الذهن معاً فقد حصلا جميعاً في الذهن وحصل الغرض.

الثاني: بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن، وهو أنّ الزمان المتقدّم إذا كان موجوداً فموجود من الآخر أنّه ليس هو بموجود، وممكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب وهذا[3] كونه متأخّراً وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم، فإذا وجد المتأخّر فانّه موجود في الذهن حينئذٍ أنّ الزمان الثاني[4] ليس موجوداً. ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففُقِد .وهذا أيضاً أمر موجود مع الزمان المتأخر. فأمّا نسبة المتأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه، فلا وجود له في الأُمور، بل في الذهن.

اعترض[5] **بأنّ الأوّل:** هو الصحيح، لكنّه يتضمن التصريح بأنّ إضافة

---

١. في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء:١ :١٥٣ـ ١٥٤، بتصرف العلامة.

٢. في المصدر:«في الوهم» بعد «معاً».

٣. ق: «هكذا».

٤. ج: «المتقدم»، و ما أثبتناه من ق يطابق المصدر.

٥. المعترض هو الرازي في المباحث١: ٥٥٧ـ٥٥٨.

المتقدم والمتأخر لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان خاصة.

وأمّا الثاني: فضعيف؛ لأنّ قوله: «الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الآخر أنّه ليس بموجود، ويمكن أن يوجد» توهم أنّ للاوجوده وجود، وهو ظاهر البطلان فإن سلب الوجود لو كان وجوداً لكان الشيء عين نقيضه، وهو محال.

فإذن لا إضافة بين الجزء الموجود والمعدوم؛ لأنّه لا وجود للمعدوم، فكيف تتحقّق الإضافة الوجودية بالنسبة إليه مع أنّ وجود الإضافة يتأخّر عن وجود المضافين؟

ثمّ لو سلّمنا أنّ لا وجود للجزء المستقبل أمراً موجوداً[1]، لكن الجزء الحاضر ليس متقدماً على سلب وجود المستقبل، ولا هو مضاف إليه إضافة التقدم؛ لأنّهما معاً متحققان، بل إضافة التقدّم إنّما هي بالنسبة إلى وجود المستقبل، ووجود المستقبل غير حاضر وإلّا لم يكن مستقبلاً، فالإضافة إلى معدوم فلا وجود لها في الأعيان أصلاً، بل في الأذهان.

وعن الثاني: أنّ العلم بأنّ القيامة ستكون علم بحكم من أحكام القيامة، وهو صفة أنّها ستكون، وهذه الصفة حاضرة الآن في الذهن عند إضافة العلم إليها، وحضورها في الذهن لا يكون إلّا حال كونها معدومة في الأعيان، فالمعلوم حاضر مع العلم.

فالحاصل من الجواب الأوّل: أنّ إضافتي التقدّم والتأخّر لا وجود لهما إلّا في الأذهان وهما حاصلتان حتى يعتبر العقل تكافؤهما.

ومن الثاني: أنّ كون القيامة ستكون معنى حاصلاً في الذهن فتحققت الإضافة.

---

١. في المباحث: «فبتقدير أن يكون لا وجود الجزء المستقبل أمراً وجودياً».

وفيه نظر، لأنّ إضافة التقدّم إمّا للذهني بالنسبة إلى الذهني، وهو محال لوجودهما معاً. أو للذهني بالنسبة إلى الخارجي وهو محال، لوجوب الاتّفاق في الوجودين في الإضافتين. أو للخارجي بالنسبة إلى الخارجي ويجب وجودهما في الخارج معاً.

وعن الثالث: بأنّ هوية ما حمل عليه العلّية متقدم على هوية ما حمل عليه المعلولية لا من حيث العلية والمعلولية، وهذان معاً.

وفيه نظر، فإنّ التقدم إنّما لحق باعتبار وصف العلية لا باعتبار الذات من حيث هي هي وإلّا لوجد من تعقّلها تعقّله، فهذا بيان تلازم الإضافتين.

وأمّا معروضاهما: فقد يصح وجود كلّ منهما مع عدم الآخر، كالمالك والمملوك، فإنّ ذات كلّ منهما يصحّ وجوده مع عدم الآخر. وقد يصحّ وجود ذات أحدهما مع عدم ذات الآخر دون العكس، كالمعلوم والمحسوس. ومنه ما يمنع [1] وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر، كالمعلول المساوي.

قال الشيخ [2]: «من المشهور أنّ المضافات كلّها يلزمها أنّها معاً في الوجود، أي أيّهما وُجِد كان الآخر موجوداً وأيّهما عُدِم كان الآخر معدوماً، مثل الضِّعف والنِّصف، ولكن قد لا يقع في بعض الأشياء تكافؤ في الوجود معاً من جهة أُخرى، كالعلم والحس، أي الإدراكان لا القوتان المشاركتان لهما في الاسم. فإن كان هذا العلم في جوهره يلزمه دائماً أن يكون مضافاً إلى المعلوم موجوداً معه، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك، فإنّه قد يوجد غير مضاف إلى العلم، وإن كانا من حيث هما متضايفان لا يتقدم أحدهما على الآخر، وليس الغرض ذلك،

---

١. في المباحث: «يمتنع».

٢. في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من قاطيغورياس (المقولات) الشفاء١: ١٥٠ـ١٥٤، و انظر أيضاً منطق أرسطو:٥١ و ما يليها.

بل الغرض أنّ إحدى الذاتين لا ينفك من إضافة تلزمه، توجب أن تكون معا مضايفة أبداً، وذات الآخر قد يوجد وليس بمتضايف.

وكذلك حال الحس فانّ ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه، وذات المحسوس ينفك، ولا يجب أن لا يكون موجوداً حين لا يكون الحس موجوداً، لجواز أن لا يكون حيوان حساس [1] موجوداً، وتكون العناصر المحسوسة التي هي أوائل لتكوُّنِ الحيوانات [2] من الأجسام الأرضية موجودةً.

وأمّا أمور أُخرى فتكون إمّا متكافئة في اللزوم إن أخذت متضايفات، وإمّا غير متكافئة في اللزوم إن أخذت ذواتاً. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع. وأمّا الوجه الذي تفهمه عليه الطائفة فهو وجه مختل.

وأمّا المثال الذي أوردوه في حقية [3] العلم فالمشهور ما أوردوه من أمر المربع المساوي للدائرة، فإنّ العلم به لم يوجد إلى هذه الغاية، لكنّه هو موجود، فنقول: لقائل أن يقول: إنّ هذا القول مجازف فيه، وذلك لأنّه ليس يجب أن يكون كلّ علم بأزاء معلوم موجود، فمن العلم التصور وقد تتصور أُمور لا يجب لها وجود، كالكرة المحيطة بذات عشرين قاعدة مثلثات، فإنّا نتصور مثل هذه حقّ التصور ولا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً في الأعيان. وبالجملة لا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً غير الذي في الذهن، وهذا الذي في الذهن هو العلم نفسه. وإنّما بحثنا عن علم المضاف إلى مضايف له، والمضايف شيء ثان.

وأيضاً: فإنّ في المعلومات بحسب التصديق أشياء كثيرة و من [4] جملة

---

١. كذا.

٢. في المصدر: «الحيوانات وغيرها».

٣. كذا، وفي المصدر: «جنبة».

٤. ساقطة في المصدر.

المضافات لا وجود لها في الأعيان إلاّ بالإمكان، والإمكان غير الوجود، وذلك مثل قولنا: إذا أخرج عن شكل كذا خط منحـن كذا في جنب خط كذا، لم يزل يتقارب الخطان ولا يلتقيان، فإنّ هذا أيضاً لا وجود له إلاّ في الذهن.

وهذا المثال الذي أوردوه، وهو حال المربع المساوي للدائرة ـ الذي يجعلونه موجـوداً وإن لم يعلم ـ فهـو مثال أشـد إشكالاً مـن الدعـوى، فليت شعرنـا أين وجوده؟! فإنّه إن كان له وجود في الـذهن فيجب أن يكون معلوماً، وإن كان له في الأعيان وجود حـاصل، فبأي دليل عرفوا ذلك؟! ومن حـدثهم به ؟! فإن [1] عَنَوا به ممكناً أن يوجد، فذلك أمر بالقوة، كما أنّ العلم به أيضاً ممكن أن يوجد.

فنقول لمن قال هذا ونسأله [2]: ليس يمكنك وأنت منطقي أن تتحقق هذه الأحوال كنه التحقيـق، وإنّما كان غرضنا فيما أوردناه أن تعلم أنّـه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايفين وجود لا ينفك من الإضافة إلى الآخر، وليس الآخر بمكاف له في ذلك. فـإن كان علم تصوري أو تصـديق ليس مضافـاً إلى شيء آخر، فليس هو من جملـة المتضايفات التي نذكـرها. وإذا [3] لم يكن مـن جملة مـا ذكرنـاه، لم ينتقض به ما قلنـاه، بل جعلنا مثالنا الذي نعتمـده من الشيء الذي لا يكون علماً إلاّ وهو مضاف، وذلك مثل علمنا بـأنّ الفلك موجود متحرك [4] على الاستدارة. وهذا العلم هـو في الجملة التي ذكرنـاها، والشرط الذي أشرنا إليـه، وإن كان لما أوردناه قبل مثال [5] يضايف [6] في الذهن أو خارج الـذهن، فكان [7] مكافئه في

١. في المصدر: «وإن».
٢. في المصدر: «سأله».
٣. في المصدر: «فإذا».
٤. في نسخة من المصدر: «متحركاً».
٥. في المصدر: «مثالاً».
٦. في نسخة من المصدر: «مضايفاً».
٧. في المصدر: «وكان».

الوجـود معاً، فليس ذلك أيضـاً ممّا ينتقض بـه ما قلناه. فإنّـا لم نقل: ولا شيء بين المتضايفات تتكافأ في الوجود [١]، بل قلنا: إنّ أكثرها كذلك.

وأمّا أمـر المربّع والدائرة فليـس يتغير فيه غـرضنا، لأنّه إن كـان لهذا المربع إمكان وجود فـلا يستحيل فرضه موجـوداً، وليس فرضه موجوداً يـوجب أن يكون العلم به حـاصلاً، بل يجوز أن يكون هـذا المربع موجـوداً ونحن على جملتنا [٢] من الجهل به، فبُيّن أنّ جميع ما أورد من هذه الطعون لا يفسد الغرض الذي نقصده».

قال [٣]: «لكن قدمـاء من المتكلفين أجابـوا في شبهة تكافـؤ العلم والمعلوم فقالوا: إنّ الذي يقـال من أنّ المعلوم قد توجد ذاته والعلـم به لا يكون، قول غير حق؛ فإنّ هنا علماً مـوجوداً لكلّ [٤] شيء وجوداً لا يتـأخر عن الأشياء، هـو علم البـاري تعالى والملائكـة، ولم يعلم [٥] أنّ هـذا وإن كان حقّـاً، فليس جـواباً عن الشكّ، لأنّ المتشكك ليس يقول: إنّه ولا شيء من المتضايفات لا يكونان [٦] معاً. ولا أيضاً يقـول: إنّه ولا شيء من العلم والمعلـوم يكون معاً؛ ولا يحتـاج إلى ذلك، فإنّ دعواه أنّه ليس كلّ متضايفين يكونان معـاً. وهذه الدعوى تصحّ بمثال واحد يورده المتشكك في علم واحد، فيقول: علمي بـوجود العالم لا يصح أن يكون علماً وذاتاً، والعالم غير موجود الذات. ثـمّ العالم قد يكون موجوداً في ذاته، وليس علمي به بموجـود، وكذا إن لم يعتبر شرط الذات؛ فإذا كان علمه بـالعالم بهذه الصفة،ولم يكن علم البتة غير هـذا العلم الواحد إلاّ وهو موجـود والعالم دائماً معاً، لا العلم

---

١. في المصدر: «في الوجود معاً».

٢. س: «حملنا».

٣. في نفس المصدر: ١٥٤ـ١٥٥.

٤. في المصدر: «بكل».

٥. في المصدر:«يعلموا».

٦. في المصدر: «يكون».

الذي يشار[١] إليه فقط، بل جميع العلوم، فكان العالم قد يكون موجوداً وعلم مّا من العلوم بوجوده ليس بموجود، والشبهة [٢] تكون قائمة؛ فإنّ الشبهة لم ترد بسبب أنّ المعلوم قد يكون موجوداً ولا علم البتة، بل هي شبهة أُخرى وينبغي أن يرتاد لها حلّ آخر، وأقلّه أن يقال: إنّ العالم حينئذٍ لا يكون مضافاً إلى هذا العلم إذ[٣] لا يكون معلوماً له».

الخاصية الثانية[٤]:

وجوب الإنعكاس ورجوع بعضها على بعض بالتكافؤ، ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع، ولانحاء أُخرى من الرجوع والعكس المنطقي، وذلك لأنّ الوضع هنا يكون أحد الطرفين مكرراً، والحمل يكون من الثاني. وإذا [٥] عكست صار الحمل وضعاً، وقد الحق به مثل ذلك التكرير في جانبه فصار[٦] الوضع حملاً، وقد حذف عنه التكرير، فمعنى الانعكاس هنا أن يحكم بإضافة كلّ منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه، فكما نقول: الأب أب للابن، نقول: الابن ابن للأب، والعبد عبد المولى [٧]، والمولى مولى العبد [٨] فتكرر العبد في الأوّل والمولى في الثاني.وفي بعض الأشياء تحتاج إلى أن تُلحِق

١. في المصدر: «أشار».

٢. في المصدر: «فالشبهة».

٣. ق: «ان».

٤. راجع المصدر نفسه، الفصل الثالث من الرابعة: ١٤٨، و انظر أيضاً المصادر المذكورة في بداية المقالة.

٥. في المصدر: «فإذا».

٦. في المصدر: «و صار».

٧. في المصدر: «للمولى».

٨. في المصدر:« للعبد».

بالطرف المجعول محمولاً شيئاً زائداً لا تُلحِقه وهو موضوع، كإلحاقك اللام بالمولى والعبد هاهنا، بل إلحاقك ما تُلحِقه حتى تقول: الحس حس بالمحسوس، والمحسوس محسوس بالحس. وفي بعض المواضع لا تحتاج إلى ذلك، كما تقول: الأب أب الابن، والابن ابن الأب. وسواء قلت ذلك لفظاً أو لم تقل فانّك تعقله معنى، فانّك تأخذ المحمول على أنّه منسوب إليه سواء الحقت به اللفظ الدال على ذلك، أو لم تُلحِق، ولم تأخذه على هذا الوجه بعينه حتى يضعه.

وأمّا سائر العكوس التي ستأتيك في مواضعها فتخالف الذي للمضاف في ذلك كلّه، لكن في هذا التعاكس [1] شرط يجب أن يراعى، وهو أنّ الإضافة إذا لم تقع على التعادل لم يجب هذا التكافؤ والتعاكس [2]، ووقوعها على التعادل هو أن تقع إلى الشيء الذي إليه الإضافة أوّلاً وبالذات، فانّها إن وقعت إلى موضوعه، أو إلى أمر يعرض له، أو إلى جنسه، أو إلى نوعه لم تقع الإضافة متكافئة؛ لأنّه اضيف إليه لا من حيث هو مضاف إليه، مثلاً: إذا وقعت إضافة الأب إلى الابن لا من حيث هو ابن، بل من حيث هو إنسان فقيل الأب أب الإنسان لم تنعكس الإضافة، ولم يصر الإنسان مضافاً إلى الأب. فلا يقال الإنسان إنسان الأب. وكذا إذا قلت الرأس رأسٌ للإنسان أو للحيوان، أو الرأس رأس لذي مشي، أو الرأس رأس للمشّاء، وكذا الجناح جناح للطائر، والسكان سكان للسفينة، ولا يمكنك أن تعكس [3] فتقول: والإنسان أو الحيوان أو ذو مشي أو مشّاء بالقياس إلى الرأس، ولا الطائر طائر بالقياس إلى الجناح، ولا السفينة سفينة بالقياس إلى السكان؛ لأنّ الرأس لا يعادل ما ذكرت، بل معادله هو ذو الرأس، فالرأس رأس

---

١. في المصدر: «التكافؤ».
٢. ليس في المصدر.
٣. في المصدر: «ترجع».

لذي الرأس، وكذلك الجناح جناح لذي الجناح، والسكان سكان لذي السكان.

وأمّا ما ذكرنا[١] فهو إمّا موضوع المضاف المعادل أو جنس موضوعه، أوجنس المضاف، أو عارض لموضوع المضاف. وإنّما يعرض هذا في الأكثر في الموضوع[٢] الذي لا تكون فيه الإضافة واقعةً حيث الماهية مقولة بالقياس، بل من حيث تجعل كذلك بنوعٍ من النسبة، فيكون لا اسم للمضاف إليه من حيث هو مضاف إليه، بل إن كان، كان من حيث هو موضوع للنسبة إليه، أو من جهة أُخرى، فلذلك يجب أن يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة.

وإذا أشكل الأمر في تحصيل ما تقع إليه الإضافة بالتعادل والتعاكس[٣]، مميزاً ممّا يقع إليه لا بالتعادل، فسبيلك في تحصيل ذلك أن تجمع أوصاف الشيء بأسرها جمعاً، فأيّ تلك الأوصاف إذا وضعته ثابتاً ورفعت غيره، جاز أن ترفعه أو لم يجز، أمكنك أن تحفظ الإضافة وتكون متحقّقة باقية. وإذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك حفظ الإضافة، بل ارتفعت برفع ذلك الوصف، فذلك الوصف هو الذي إليه التعادل والإضافة الحقيقية الواجبة الإنعكاس. وإذا لم يكن كذلك فليس إليه التعادل والإضافة، فانّك إذا رفعت من الشيء أنّه حيوان، أو ناطق، أو إنسان، أو ما شئت من الأوصاف، واستثنيت كونه ابناً أو ذو رأس أمكنك أن تنسب إليه الأب أو الرأس . وإذا رفعت أنّه ابن، أو ذو رأس، وحفظت أنّه حيوان، أو أنّه إنسان ، وأنّه مشاء وأنّه ذو مشي لم يمكنك أن تضيف إليه الابن والرأس. فيعلم من هذا أنّ التعادل الحقيقي في الإضافة والتعاكس إنّما هو بين الأب والابن وبين الرأس وذي الرأس، وهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر.

---

١. في المصدر: «ذكرت».

٢. في المصدر: «الموضع».

٣. ليس في المصدر.

وقد عرفت أنّ الإنعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة بأن يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع، كالعظيم والصغير والطويل والقصير. ومنه ما يحتاج، فإمّا أن يتساوى حرف النسبة فيهما، كقولنا: العبد عبد للمولى، والمولى مولى للعبد، أو لا، كقولنا: العالم عالم بالعلم، والعلم علم للعالم.

واعلم أنّ للعلم إضافتان: إحداهما إلى العالم. والثانية إلى المعلوم. وهو في نفسه كيفية حقيقية، كالقدرة في نفسها صفة حقيقية وتلزمها الإضافتان إلى القادر وإلى المقدور. لكن يختلف حرف النسبة في إحدى الإضافتين دون الأُخرى، فنقول: العلم علم للعالم، والعالم عالم بالعلم، والعلم علم بالمعلوم، والمعلوم معلوم بالعلم. وأمّا في القدرة فيختلف الحرفان فيهما، فنقول: القدرة قدرة للقادر، والقادر قادر بالقدرة، والقدرة قدرة على المقدور، والمقدور مقدور بالقدرة. ونقول: العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم، فنضيف أحد المضافين المشهورين إلى الآخر. ويختلف هنا حرف النسبة، كما نقول: القادر قادر على المقدور والمقدور مقدور للقادر.

بقي هنا بحث وهو أنّ العلم والقدرة إن جعلناهما صفتين حقيقيتين تلزمهما الإضافة، ولم تبق تلك الإضافة الحقيقية معلومة إلاّ من جهة لازمها الذي هو المحل.

البحث الثالث
في المضاف الحقيقي

المضاف قد عرفت أنّه إمّا حقيقي وإمّا مشهوري. والسبب فيه أنّ الإضافة لا تعقل إلاّ قائمة بغيرها. والأعرف عند الناس هو المركب. والحقيقي منهما هو الإضافة العارضة كالأُبوة، وهي المضاف بمعنى المقولة.

وقد رسمها الأوائل بأنّها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة. وبيان ذلك: أنّا إذا رسمنا المضاف بأنّه تكون ماهيته معقولة [1] بالقياس إلى غيره.

ثمّ إنّ ذلك على قسمين:

الأوّل: أن تكون هناك ماهية وراء هذه المعقولية [2]، كالأب فإنّه وإن كان معقولاً [3] بالقياس إلى الابن، إلاّ أنّ له في نفسه ماهية غير معقولة [4] بالقياس إلى الابن، وهي كونه إنساناً أو شيئاً آخر.

الثاني: أن لا تكون هناك ماهية وراء هذه المعقولية [5] كالأُبوة [6] والبنوة والأُخوة وأشباههما.

---

١. ج: «مقولة».
٢. ج: «المقولية».
٣. ج: «مقولاً».
٤. ج: «مقولة».
٥. ج: «المقولية».
٦. ج: «كالابن».

وإذا عرفت ذلك ثبت أنّ الرسم الذي ذكرناه هو تعريف المضاف الحقيقي بالمضاف الشامل للحقيقي والمشهوري، فلا يكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه [١].

وفيه نظر، فإنّ المعرف يجب أن يكون مساوياً للمعرف. ولأنّ العمومية إنّما عرضت باعتبار أخذ المعروض مخصصاً لأحد النوعين وذلك لا يجوز ادخاله في التعريف، فيبقى المحذور لازماً.

وإذا عرفت هذا فنقول: لا يمكن جعل المقولة هي المضاف العام؛ لأنّ مفهومه أنّه شيء مّا ذو إضافة، كما أنّ الأبيض شيء مّا له بياض. ولو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية، فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة، و جعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً مقولة.

لا يقال: الإضافة أيضاً شيء معقول [٢] ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعلوها أيضاً مقولة.

لأنّا نقول: الفرق بينهما أنّ الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص إلّا بكونه مضافاً. وأمّا الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فانّه ليس تخصصها بكونه مضافاً، بل بأمر آخر، وهو كونه جوهراً أو غيره، ثمّ يلحقه بعد ذلك التخصص بالإضافة [٣].

وفيه نظر، فإنّ العام إنّما يكون عاماً لو كان له أخصّان، لكن هنا جعل العام هو المضاف المشهوري لامتناع أن يكون الحقيقي شيئاً مّا ذا إضافة، فيكون بالحقيقة قد عرّف الحقيقي بالمشهوري الذي لا يُعرّف إلّا بالحقيقي؛ لأنّه جزء منه

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٥٩ـ٥٦٠.

٢. ج: «مقول».

٣. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٦٠.

والجزء سابق في التعريف على المركب.

وإنّما يلزم عدم تناهي المقولات بجعل المشتق اسمه من الأعراض مقولة لو كانت الأعراض غير متناهية ومعروضاتها غير متناهية وتصورها على التفصيل والاشتقاق من كلّ واحد منها، وكلّ ذلك غير لازم. ونتيجته وهي قوله: فلهذا لم نجعل المطلق مقولة غير لازمة؛ لأنّ الذي ذكره ليس المطلق. وقد صرح به في جواب الاعتراض حيث قال: الشيئية المحمولة على المعنى الآخر ليس تخصصها بكونه مضافاً، بل بأمر آخر.

البحث الرابع
في الفرق بين النسبة والاضافة[1]

قال الشيخ :«ليس كلّ نسبةٍ إضافةً، فإنّ لكلّ شيء نسبة في الذهن إلى الأُمور التي تلزمه في الذهن، لكن لا تكون تلك إضافة. ولا تحمل الإضافة على شيء من المقولات النسبية حمل الجنس، لكن المضاف يوجد في كلّ واحد منها بأن يعرض له، فإنّ الشيء متى كانت له نسبة التي هو بها أين وهذه النسبة إلى شيء فإنّه يصير بها مضافاً إليه من غير أن يصير المضاف جنساً له فإنّ كون زيد في الدار هي نسبة التي هو بها أين، وهذه النسبة ليست إضافةً بل أيناً.

ثمّ إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالابن يعرض له، من حيث هو ذو ابن، أن يصير مقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه، من حيث هو محوى وذلك حاوٍ، لا من حيث إنّه أين فقط، بل من حيث هو محوى حاويه. فإذا اعتبرته من هذه الجهة وجدته قد عرضت له الإضافة، كالبياض، من حيث إنّه بياض، هو لذي البياض، فإنّ ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض لا ماهية أنّه البياض، بل ماهية أنّه الأبيض. كذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة

---

١. راجع التحصيل: ٤٠٩؛ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق١: ٢٧٠.

للطرفين للحاوي والمحوي، فإن أخذت النسب متكررة في كلّ شيء صارت له إضافة. ومعنى المتكرر أن يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن للشيء [١] نسبةً من حيث له نسبة، وإلى المنسوب إليه كذلك؛ فانّ السقف له نسبة إلى الحائط، فإذا نظرت إلى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقراً على الحائط، ونظرت من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافاً لا إلى الحائط من حيث هو حائط، بل من حيث هو مستقر عليه؛ فعلاقة السقف بالحائط، من حيث الحائط حائط، نسبةٌ، ومن حيث يأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار عليه والسقف بنفسه منسوب، فهو إضافة.

وهذا معنى ما يقولون: إنّ النسبة تكون لطرفٍ واحدٍ، والإضافة تكون للطرفين؛ فإنّك إذا أخذت السقف مستقراً على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر، وأمّا من جهة الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط. فأمّا [٢] إن أخذت النسبة من حيث إنّ السقف مستقرّ على مستقر عليه، والحائط مستقر عليه المستقر، انعكست النسبة وصلحت لأن تكون إضافة. وكلّ [٣] نسبة لا تؤخذ [٤] في الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة، فهي نسبة غير إضافية؛ فكلّ نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي إضافة. والأُمور التي تؤخذ منسوبةً بلا زيادة فهي منسوبةٌ فقط، وإن أخذت منسوبةً على هذا الشرط فهي مضافة» [٥].

١. كذا في المصدر، و في النسخ: «الشيء».
٢. في المصدر: «و أمّا».
٣. في المصدر: «فكل».
٤. في المصدر: «توجد».
٥. الفصل الثالث من المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء ١: ١٤٥ـ ١٤٦. بتصرف العلاّمة.

البحث الخامس

في أنّ الإضافة وجودية في الأعيان أم لا [1]؟

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدين «قدّس الله روحه» عن هذه المسألة فأجاب: بأنّ من الإضافات ما هو وجودي، كالفوقية والتحتية ، ومنها ما هو اعتباري. ثمّ ذلك الوجودي ليس موجوداً على معنى أنّ له ثبوتاً في الأعيان كثبوت السواد للجسم، بل على معنى أنّ الماهية الموصوفة بالفوقية مثلاً لها كونها أنّها فوق، وذلك أمر ثابت في الأعيان.

وهذا الجواب فيه نظر، فإنّ المعقول لنا أنّ السماء فوق الأرض، فهنا أمران: السماء والفوقية، وثالث هو كون السماء موصوفة بالفوقية، ثمّ الوصف قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة على معنى أنّ للسماء استعدادَ الموصوفية بالفوقية، فإذا سلم أنّ الفوقية ليست ثابتة في الأعيان ومعلوم أنّ الإتصاف بها أو استعداد الاتصاف بها لو كانا ثابتين، لزم التسلسل.

واعلم أنّ الناس قد اختلفوا في أنّ الإضافة هل لها وجود في الأعيان؟

---

١. راجع الفصل العاشر من ثالثة إلهيات الشفاء: ٣٧١؛ تعليقة صدر المتألهين: ١٥٠؛ المباحث المشرقية١: ٥٦٠؛ نقد المحصل: ١٣١؛ كشف المراد: ٢٥٨.

فالمتكلّمون وجماعة من الأوائل منعوا من ذلك [١]، وزعموا أنّها من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية. وذهبت طائفة من الحكماء إلى أنّها وجودية في الأعيان.

واحتج الأوّلون بوجوه [٢]:

الأوّل: لو كانت الإضافة أمراً موجوداً في الأعيان لزم التسلسل المحال، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الإضافة لو كانت ثابتة في الأعيان، فإمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً. وا لأوّل باطل بالضرورة، فإنّه لا يُعقل للإضافة وجودٌ مستقل بنفسها، ولا تأصل لها في التحقق، فليس في الأعيان وصف الأُبوة والبنوة وأشباههما قائماً بذاته غنياً عن محل يقوم فيه. والثاني باطل أيضاً؛ لأنّ كلّ عرض لابدّ له من محل يحل فيه فحلول ذلك العرض في محله إضافة لذلك العرض إلى ذلك المحل، فيكون عرضاً موجوداً مفتقراً إلى محل، فحلوله في ذلك المحل إضافة أُخرى ويتسلسل؛ لأنّ الحلول غير الإضافة، فإنّ الأُبوة إذا كانت حالّة في ذات الأب كان كونها في محل مغايراً للمفهوم من الأُبوة، فيكون ذلك إضافة عارضة للأُبوة، والكلام فيه كالكلام في الأوّل ويلزم التسلسل.

أجاب الشيخ هنا بما لا يسمن ولا يغني من جوع، فقال [٣]:

«يجب أن نرجع في حلّ هذه الشبهة إلى حدّ المضاف المطلق، فنقول:

---

١. و هو مذهب المحقّق الطوسي حيث قال في تجريد الاعتقاد:«إنّ الإضافة ليست ثابتة في الأعيان». وأمّا المستفاد بالتأمّل في كلماته أنّه ﵀ يرى الاضافة من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن و اتصافها في الخارج ، كمفاهيم العلّة والمعلول والإمكان والوجوب و الماهية والعرض وغيرها، و هذا مختار صدر المتألهين أيضاً، كما في الأسفار ٤: ٢٠٤.فلا مبرّر لما أسند إليه المصنّف من عدّها من المعقولات الثانية المنطقية؛ حيث مثّل لها بالكلية و الجزئية.

٢. أُنظر الوجوه في المباحث المشرقية ١: ٥٦٠ـ ٥٦٢؛ نقد المحصل: ١٣١.

٣. في الفصل العاشر من ثالثة إلهيات الشفاء. بتصرف العلاّمة.

المضاف هو [الذي][١] ماهيته مقولة[٢] بالقيـاس إلى غيره، فكلّ شيء في الأعيان يكون بحيث مـاهيته إنّما يقال[٣] بالقيـاس إلى غيره، فذلك الشيء مـن المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، فالمضـاف في الأعيان موجود، ثمّ إن كان في المضاف ماهية أُخرى ينبغي أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، [فـذلك المعنى هـو بـالحقيقة المعقـول بـالقيـاس إلى غيره، وغيره إنّما هو معقـول بالقياس إلى غيره][٤] بسبب هذا المعنى، وهـذا المعنى ليس مقولاً[٥] بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه، بـل هو مضاف لنفسه، فليس هنـاك ذات وشيء هو الإضـافة، بل هنـاك مضاف بـذاته لا بـإضافـة أُخرى، فتنتهي مـن هذا الطـريق الإضافـات. وأمّا كون هـذا المعنى [المضاف][٦] بذاتـه في هذا الموضوع[فهـو من حيث إنّه في هذا الموضـوع ماهية معقولة بالقيـاس إلى هذا الموضوع][٧] فله وجود آخر، مثلاً: وجود الأُبـوة في الأب أمر زائد على ذات الأب، وذلك الموجود[٨] أيضاً مضاف فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم[٩] المضاف. وكلّ واحدٍ منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه فلا[١٠] إضافة أُخرى، فالكون محمولاً مضافٌ لذاته والكون أُبوة مضاف لذاته».

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. كذا في النسخ و المباحث و كشف المراد، و لكن في المصدر: «معقولة».

٣. في المصدر: «يعقل».

٤. ما بين المعقوفين ساقط في النسخ وأضفناه من المصدر.

٥. كذا في النسخ و المباحث و كشف المراد، و لكن في المصدر: «معقولاً».

٦. ما بين المعقوفين من المصدر.

٧. ما بين المعقوفين ساقط في النسخ والمباحث و كشف المراد و أثبتناه من المصدر.

٨. في المصدر: «الوجود».

٩. كذا في المصدر، و لعلّ الصواب وفقاً للسياق:«لذي».

١٠. كذا، وفي المصدر: «بلا».

وهـذا الكـلام على طـولـه لا يفيد شيئـاً؛ لأنّ هـذا إنّما يـرد على مـن يجعل المضاف الذي هو المقـولة مضافاً بإضافة أُخرى. وإلـزام التسلسل ليس من هذه الحيثية، بل من حيثية أُخرى، وهي أنّ الأُبوة مثـلاً من حيث هي أُبوة، ماهية تُعقل بـالقياس إلى الابـن، ثمّ إنّها عـارضة لموضـوع هـو ذات الأب، فعـروضها لـلأب وحلولها فيه ليس هـو نفس كونها أُبوة؛ لأنّ الأُبوة إضافة بـالقياس إلى البنوة لا إلى ذات الأب، وعروض الأُبوة للأب وحلولها فيه إضافة بالقياس إلى المحل الذي هو الأب.

فإذن عروض الأُبوة لـلأب حالة زائدة عليها عارضـة لها وهلمّ جراً إلى غير النهاية.

قال أفضل المتأخرين: «هذا الاعتراض غير متوجِّه؛ لأنّ غايته بيان أنّ الأُبوة موصـوفة بإضـافة أُخـرى، وهي العروض للمـوضوع، ولكن لِمَ قلتـم: إنّ العروض للموضوع لابدّ له من إضافـة أُخرى؟وذلك لأنّ الأمر المقول بالقياس إلى الغير إن كان له مفهوم آخـر وراء تلك المقولية، فحينئذٍ لزم الحكم بالتغـاير، وإن لم يكن له مفهوم وراء تلـك المقوليـة امتنع الحكم بالتغـاير. فهـاهنا لمّا رأينـا الأُبوة عـارضة للمـوضوع وكـان مفهـوم الأُبـوة غير مفهوم العـروض للمـوضـوع لاجرم حكمنـا بتغايـرهما واعترفنا بأنّ الأُبـوة عرضت لها إضـافة، وهي كـونها عارضة لموضـوعها. فأمّا[1] العروض للموضوع فليس له مفهوم وراء ذلك، فلا يلزم أن يكون للعروض للموضـوع عروض آخر للموضـوع حتى يلزم التسلسل، بل يكـون ذلك العروض للموضوع عارضاً للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره، فاندفع التسلسل»[2].

وفيه نظر، فإنّ عـدم التغاير في المفهوم النوعي لا يمنـع التسلسل بالنظر إلى

---

١. في المصدر: «و امّا».

٢. المباحث المشرقية ١: ٥٦١ـ٥٦٢.

التغاير الشخصي. ولا شكّ في تغاير الإضافات بالشخص باعتبار تغاير المضاف إليه بالشخص. ولا ريب أنّ الأُبوة عارضة، فقد عرضت لها إضافة العروض، وهذه إضافة العروض ليست إضافة عروض السواد لمحله بل هي مغايرة له، فهنا إضافتان حينئذٍ: أُبوة وعروض الأُبوة. ثمّ إنّ عروض الأُبوة عرض بالضرورة إن كان وجودياً، فله موضوع وهو عارض لذلك الموضوع، فعروضه مغاير لعروض الأُبوة وهكذا حتى يلزم التسلسل. والغلط نشأ من عدم الفرق بين الاتحاد النوعي والشخصي، وتوهم أنّ التسلسل إنّما يلزم باعتبار التغاير النوعي وليس كذلك.

الثاني:لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان لكان تقدّم الزمان المتقدم على الزمان الحاضر وصفاً ثابتاً، ولوكان ثابتاً لكان الموصوف به ثابتاً؛ لامتناع قيام الصفة بذاتها أو بغير الموصوف، لكن الموصوف بالتقدّم هو الزمان السابق، فيكون الزمان المتقدم ثابتاً مع الزمان الحاضر، والتالي باطلٌ وإلاّ لانتفى التقدم ووجد جزءان من الزمان دفعة، ولزم بقاء الزمان مع انّه سيال، أو إعادة المعدوم، فالمقدّم مثله.

واعترض بأنّ هذه الإضافة قد ثبت أنّها غير موجودة في الأعيان، لكن لا يلزم من انتفاء كون هذه الإضافة الخاصة ثابتة في الأعيان أن لا يكون شيء من الإضافات ثابتاً في الأعيان، فجاز أن تكون بعض الإضافات ثابتة دون البعض.

وفيه نظر، فإنّ جنس الإضافة إذا كان وجودياً والتخصص بأمر ثبوتي لم تبق الإضافة الخاصة عدمية، ولا شكّ أنّ التقدّم داخل تحت مطلق الإضافة ويخصص بخصوصية التقدم الذي هو الثبوت في الزمان السابق، وذلك أيضاً أمر ثبوتي، فكيف تكون هذه الإضافة عدمية؟

نعم هي صفة قد عرض لها العدم باعتبار عدم موضوعها، كما يعرض للسواد العدم عند عدم محله.

الثالث: لو كانت الإضافة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في مطلق الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ولا شكّ أنّه ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم توجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [١] سابقاً على وجود الإضافة، فلا توجد الإضافة إلاّ بعد وجود الإضافة قبلها، فحدوث الإضافة مشروط بإضافات سابقة عليها لا نهاية لها.

الرابع: الوجود من حيث هو وجود إن كان مضافاً فكلّ موجود مضاف، هذا خلف. وإن لم يكن مضافاً فالإضافة لو كانت موجودة في الأعيان فهي لا تكون إضافة من حيث إنّها موجودة، فالمضاف من حيث إنّه مضاف غير موجود وهو المطلوب.

وفيه نظر، فإنّ النتيجة اللازمة: أنّ المضاف من حيث إنّه مضاف غير الوجود لا أنّه غير الموصوف بالوجود بمعنى أنّه يمتنع اتصافه بالوجود. وهذا الذي ذكروه يتأتى في جميع الماهيات.

الخامس: لو كانت الإضافة موجودة لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث، والتالي باطل على ما يأتي، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: انّ كلّ حادث يوجد فإنّ بينه وبين الله تعالى إضافة المعية، وقبل وجوده كان الله تعالى معه إضافة التقدّم وبعده تصير له إضافة البعدية، ثمّ تلك المعية لم تكن موجودة قبل وجوده ولا تبقى بعده، فهي حادثة. ثمّ يلزم وجود حوادث لا نهاية لها حالّة فيه تعالى؛ لأنّ تلك المعية إذا اتصف الله تعالى بها حدثت له إضافة الاتصاف ولم تكن قبل ذلك ثابتة له، ثمّ ذلك الاتصاف ثابت في الأعيان موجود حادث حالّ فيه، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

والتقدم والتأخر إضافتان لا توجدان إلاّ معاً، لكن المعية تنافي التقدم فلا

---

١. في المباحث: «التقيد».

يوجدان البتة؛ لأنّ امتناع اللازم يقتضي امتناع الملزوم.

السادس:لو كانت الأُبوة موجودة لقامت بالأب؛ لأنّه هو الموصوف بها، فإمّا أن تقوم بجميع أجزاء الأب أُبوة واحدة فيلزم انقسامها بانقسام الأب؛ لأنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء إمّا أن يحلّ فيه شيء من الأبوة، أو جميع الأُبوة، أو لا يحل فيه شيء منها البتة. ويلزم من الأوّل الانقسام، فللأُبوة نصف وثلث كما للأب ذلك، وهو ضروري البطلان.والثاني يلزم منه حلول العرض الواحد في أزيد من محل واحد، وهو باطل بالضرورة. والثالث يقتضي أن لا يكون المحلّ محلاً، أو تقوم[1] بكلّ جزء أُبوة فيلزم حلول العرض الواحد في محالّ متعددة إن كانت الأُبوة واحدة بالعدد؛ وأن تكون هناك أُبوّات كثيرة فلا يكون الأب أباً بل آباءً متعددة، وهو محال؛ وأن يكون كلّ جزء من الأب أباً، وهو محال أيضاً إن كانت الأُبوة كثيرة بالعدد. ثمّ إضافة كلّ واحدةٍ من هذه الأُبوات إن كان لها بنوة واحدة لزم تعدد إحدى الإضافتين دون الأُخرى، وهو محال. أو إلى بنوات متعددة، فلا أولوية في اختصاص بعض الأُبوات بالإضافة إلى بعض البنوات إن تساوت. وإن اختلفت لم يكن مفهوم الأُبوة ولا مفهوم البنوة واحداً، وتكثرها بالنوع غير معقول.

وقد احتج المثبتون بأنّا نعلم بالضرورة أنّ السماء فوق الأرض، فهذه الفوقية إمّا أن تكون مجرّد عمل العقل من غير أن يكون لها في الخارج مطابقاً، وإمّا أن تكون ثابتة في الخارج. والأوّل باطل؛ لأنّ ما لم يكن له في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق والكذب، فإنّه لو قال القائل: أنا أفرض الخمسة زوجاً، لم يجب تكذيبه؛ لأنّه أخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه، فكذا هنا كون السماء فوق الأرض إن كان شيئاً بحسب عمل العقل لم تكن هذه القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجب الكذب، وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم، وهو أنّ كون

---

١. عطف على قوله«فإمّا أن تقوم بجميع أجزاء الأب...».

السماء فوق الأرض ليس مجرّد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت. وكذا أُبوة زيد لعمرو وجميع الإضافات.

وأيضاً فوقية السماء ليست مجرّد فرض غير مطابق للخارج كفرض الخمسة زوجاً، ولا أمراً سلبياً؛ لأنّه نقيض اللافوقية التي هي أمر عدمي، ولا أيضاً نفس كون السماء سماءً، فإنّ كونه سماءً غير مقول بالقياس إلى الغير وكونه فوقاً مقول بالقياس إلى الغير، فتغايرا.

وأيضاً الأُبوة حادثة بعد أن لم تكن، فإن لم تكن وجودية لم يتجدد شيء لكن التجدد حاصل، فهي ثبوتية.

والجواب: المعارضة بالأمسية والغدية، فإنّ جميع ما ذكرتموه آتٍ فيهما مع أنّ اليوم لا يصير أمساً إلّا بعد عدمه والمعدوم المحض لا يتصف بالثبوتية. ولأنّه يقتضي أن يكون الأمس متقدماً على اليوم وصف ثبوتي [1] في الخارج، وقد سبق بطلانه.

قيل عليه [2]: التقدم والتأخر إضافتان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس مأخوذاً في الموجود الحاضر، وأمّا قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً، فكيف يتقدم الموجود على لا شيء؟! فما كان من المضافات على هذا السبيل فإنّما تضايفها في العقل وحده ولا تكون موجودة في الأعيان، بخلاف كون السماء فوق الأرض، فإنّ السماء والأرض لما كانتا موجودتين كانت فوقية إحداهما للأُخرى وصفاً ثابتاً لا [3] يتوقف على اعتبار المعتبر.

والوجه في الجواب أن نقول: فوقية السماء وتحتية الأرض، كوجوب الواجب

١. كذا، و في المباحث: «وصفاً ثبوتياً».

٢. القائل هو الرازي في المباحث١ :٥٦٣.

٣. ساقطة في المصدر.

وامتناع الممتنع وإمكان الممكن، وكما أنّ هذه النسب ليست موجودات في الخارج ولا احكاماً كاذبة، فكذا فوقية السماء وتحتية الأرض. والأصل فيه ما قررناه نحن أوّلاً من أنّ المطابَقة لا تستدعي الثبوت الخارجي، بل صدق الشيء في نفسه وكونه في نفسه على ما فرضه الذهن.

قال أفضل المحقّقين: «كون الإضافة عرضاً حالاً في محل، ليس حلولها في ذلك المحل إضافة بل الإضافة تعرض للحال إلى المحل وللمحل إلى الحال بعد الحلول، كما تعرض للرأس ولذي الرأس.

والتحقيق هنا: أنّ وجود الإضافة لا يكون إلاّ في العقل، ولا يكون في الخارج إلاّ كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الإضافة، فإنّ ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج، وإذا تصوره العاقل تعقّل أُبوةً في أحدهما وبنوةً في الآخر ولا يلزم التسلسل؛ لأنّ الأُبوة إذا عرضت لشخص وإن كان ذلك العروض إضافة أُخرى لكنّها لا تكون بأُبوة أُخرى، فإذن لا تتسلسل الأُبوة، وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلي ولا تتسلسل؛ لأنّها تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون: إنّ لله تعالى صفات إضافية، كالأوّل والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك، ويلتزمون القول بهذه الصفات [من][1] غير المعية الزمانية.

وكون «حصول الوجود للماهية إضافة بينهما» ليس بشيء؛ لأنّ الإضافة هاهنا ليست إلاّ بمعنى الانضمام وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء.

وكون الشيء عقلياً كفوقية السماء يباين كونه فرضياً، فإنّ تحتية السماء ربما تفرض، بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقلُ ذلك الشيء كفوقية السماء، أمّا الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً. والذهني

---

١. ما بين المعقوفين مأخوذ من المصدر.

يشملهما»[١].

وفيه نظر، فإنّه يقتضي كون الحلول أمراً غير الإضافة وهو غير معقول، فإنّ الحلول نفسه إضافة، فلو كان هناك إضافة أُخرى تضاعفت الإضافات. والقياس على الرأس وذي الرأس باطل؛ لأنّ الثابت العُضْوان لا من حيث الرأسية وذي الرأسية، بل إذا عُرضت الرأسية حصلت الإضافة إلى الرأسية خاصة لا غيرها، وكذا يجب في الحلول.

وما ذكره في التحقيق فانّه مشكل، إذ ليس في الخارج شيء ممّا قاله. والولادة إن عنى بها[٢] ثبوت إضافة في الأعيان فهو ممنوع، فإنّ المرجع بها إلى حركة أو علّيةٍ ما.

ونحن نسلّم أنّ إضافة الأُبوة إلى الأب بالحلول ليس أُبوة، لكن التسلسل لا يندفع بذلك بل هو مثبِت له؛ فإن تغاير النسب أولى في إثبات التسلسل من تماثلها. وكون «حصول الوجود للماهية ليس بإضافة، لأنّه بمعنى الانضمام» ليس بنافع في هذا المقام، فإنّ الانضمام إضافة لوجود حقيقة الإضافة فيه فكيف يمنع كونه إضافة؟ وكون «الفرضي غير العقلي» إشارة إلى ما اخترناه هنا في هذا المقام من أنّ العقلي لا يكون كاذباً ولا يجب أن يكون مطابقاً للخارج، إذ لا خارج هنا على ما اعترف به، فلم يبق إلاّ مطابقيته[٣] للأمر نفسه.

واعلم[٤]: أنّ معمراً من المتكلمين لمّا وقف على حجّة الفلاسفة في ثبوت الإضافة وعجز عن حلّها، اعترف بأنّ الأعراض النسبية كلّها وجودية، ولمّا لم يجد

---

١. نقد المحصل: ١٣١ـ١٣٣.

٢. ق: «إضافة» بعد «بها».

٣. ج: «مطابقية».

٤. لاحظ نقد المحصل: ١٣٣.

دافعاً للتسلسل الذي ألزموهم المتكلّمون به، اعترف بثبوت ما لايتناهى من الأعراض والنسب والإضافات يقوم كلّ منهما بالآخر.

وأبطله المتكلّمون بامتناع وجود مالانهاية له، فإنّ كل عدد موجود فله نصف، وذلك النصف أقلّ من الكل، وكلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه، فيكون النصف متناهياً، فيكون الكل متناهياً، لأنّ ضعف المتناهي متناهٍ.

ومنع معمر كلّ عدد له نصف، وإنّما ذلك في العدد المتناهي لأنّه من خواصه، لا في غير المتناهي. ومع تسليم النصف، لكنّه لا يلزم من أقلية النصف تناهيه، فإنّ مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته. وتضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها مع عدم تناهيها.

قال أفضل المحقّقين: «غير المتناهي لا يصير متناهياً بنقصان شيء منه. والشيء ربما يكون متناهياً من وجه وغير متناهٍ من وجه، فتلحقه[1] خواصُّ المتناهي من الوجه الأوّل وغير المتناهي من الوجه الآخر، وهذا كتضعيف الألف والألفين مراراً لا نهاية لها، فيكون أحد غير المتناهيين نصفاً للآخر، ولا يلزم منه تناهي أحدهما»[2].

وفيه نظر، فإنّ الحكماء استدلوا على التناهي ببرهان التطبيق، وليس هو إلاّ عبارة عن نقصان شيء عن شيء. وكون الشيء متناهياً من وجه دون وجه، إنّما يكون في امتداد غير متناهٍ من أحد الطرفين غير متناه من الآخر لا في اعداد لا ترتيب لها وضعاً ولا عقلاً.

١. في المصدر: «تلحقه».

٢. نفس المصدر.

البحث السادس
في كيفية تحصيل الإضافة وتنوّعها[1]

اعلم أنّ الإضافة ليس لها وجود منفرد مستقل، بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً بالأشياء، وتخصُّصها بتخصص هذا اللحوق، وذلك لأنّ التخصص يفهم على وجهين:

الأوّل: أن يوجد اللحوق والإضافة معاً، وليس ذلك هو المقولة بل هو مركب من المقولة ومعروضها.

الثاني: أن توجد الإضافة مقروناً بها النحو من ذلك اللحوق الخاص العقلي ويوجدان معاً للملحوق بعارض واحد، وهذا هو تنوع الإضافة وتحصلها. والأصل فيه أنّ إضافة الإضافة إلى معروضها لماهيتها، فاختلفت جنساً أو نوعاً أو شخصاً باعتبار اختلاف المعروضات في هذه المراتب، ولمّا تعذرت الإشارة إلى اجناس الإضافة وأنواعها إلاّ بذكر أجناس معروضاتها وأنواعها وأشخاصها لاجرم وجب في ذكر الإضافة وتعريفها وتخصيصها الإشارة إلى المعروضات، لا على أنّها داخلة في ماهيات تلك الإضافات بل لأنّه لمّا لم يوجد لتلك الإضافات اسماً تعذّرت الإشارة إلى الإضافة الخاصة إلاّ بذكر معروضها.

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٦٣؛ شرح المواقف ٦: ٢٦٥.

فالمعروضات تُذكر لتكون معرِّفة لخصوصيات تلك الإضافات، فإذا قلنا: زيد في الدار، لم تكن الدار محمولة ولا جزءاً من المحمول، بل المحمول ليس إلاّ الهيئة الخاصة، لكن لمّا كانت الهيئة جنساً ولم يكن لهذا النوع اسم خاص ذكر الجنس وهو مطلق الهيئة، ثمّ قيّد بالمعروض وهو الدار لتمكن ذكر الإضافة. والمشابهة اتّفاق لا مطلقاً، بل هي الموافقة في الكيف، والموافقة الكيفية غير الكيف الموافق، فإنّ الكيف الموافق ليس هو إضافة بل شيء ذو إضافة. نعم الموافقة المنسوبة إلى الكيفية نوع من المضاف، وكذا المساواة والمماثلة. وإذا كانت الإضافة محصَّلة في أحد الطرفين كانت في الآخر كذلك، وإن اطلقت في أحدهما كانت في الآخر كذلك؛ فإنّا إذا أخذنا ضعفاً عددياً على الإطلاق كان بازائه نصف عددي على الإطلاق. وإن حصلنا العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة باعتبار أخذها منسوبة إلى عدد معين كالعشرة، فقلنا: ضعف هو عشرة، تحصّلت الإضافة في الطرف الآخر وهو النقيصة باعتبار تخصص معروضها وهو الخمسة، إذ لا يجوز أن يكون كلّ شيء ضعفاً لكلّ شيء من حيث هو ضعف محصل.

فقد ظهر أنّ أيّ أحد المضافين إذا عرف بالتحصيل عرف الآخر به. وأنّ الضعف المطلق بازاء النصف المطلق، والضعف المعين بازاء النصف المعين؛ وهذا إنّما يكون إذا كان التحصيل تحصيلاً للإضافة، أمّا إذا كان تحصيلاً لموضوعها لم يلزم أن تتحصل الإضافة بالحقيقة؛ لعدم تحصل المضاف المقابل، فإنّ الرأسية عارضة لعضوٍ ما بالقياس إلى ذي الرأس، فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث إنّه جوهر حتى صار هذا الرأس، لم يلزم من العلم به العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الرأس؛ لأنّ المحصل هنا إنّما دخل في موضوع الإضافة لا في نفس الإضافة.

ثمّ التحصيل قد يكون تحصيلاً نوعياً، كالمساواة فإنّها اتفاق في الكم، فهو

أخصّ من مطلق الاتفاق، فإذا أبدلنا الكمية بالكيفية لم تتحقق المساواة بل تبدلت بالمشابهة.

وقد يكون تحصيلاً صنفياً، وذلك بأن تحصل الإضافة لموضوع ثمّ يقرن بذلك الموضوع عرض غريب لو لم يكن لم يبعد أن تبقى تلك الطبيعة من الإضافة فذلك لا ينوّع الإضافة، بل ربما صنّفها، كأُبوة الرجل العادل وأُبوة الرجل الجائر فإنّهما تختلفان في أحوال، ولكنّها خارجة عن الماهية، فإنّ الرجل العادل لو ترهمته جائراً لم يخلّ بذلك المعنى الذي هو الأُبوة.

وأمّا التحصيل الشخصي، فكأُبوة هذا وأُبوة ذاك. فيجب أن يعلم أنّ ما يقولونه من حال الإضافة في أمثال هذه :«إنّها علاقة واحدة بالعدد موجودة بهما جميعاً» قول لا معنى له، بل كلّ منهما موصوف بإضافة إلى الآخر ليست بالعدد إضافة الآخر، لكنّه بل ربما كان نوعهما واحداً، كجوار هذا لذاك وجوار ذاك لهذا، وربما كانا متخالفين بالنوع كالأُبوة وا لبنوة، وكذلك المماسة فإنّ كلّ واحدٍ من الشيئين يوصف بأنّه مماس لذلك الآخر ففيه مماسة لذلك الآخر، نسبة تلك المماسة إليه نفسه هي أنّها فيه وإلى الآخر أنّها له وأنّها بالقياس إليه ولأجله، وكذلك الآخر أيضاً مماس للأوّل بمماسة فيه للأوّل، فنسبة تلك المماسة التي للآخر بها مماس للآخر نسبة أنّها فيه، وإلى الأوّل نسبة أنّها له لا نسبة أنّها فيه، فإنّه لا يماس أحدهما الآخر بمماسة تكون في ذلك الآخر، بل بمماسة تكون فيه نفسه لذلك الآخر، لكنّهما من حيث المماسة، بل من حيث العلاقة يتفقان اتفاق الشخصيات في الأُمور. فأمّا كون إضافة واحدة بالشخص تتعلّق با لمضافين معاً كما توهمه بعضهم، فإنّه باطل لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين، وقد سبق بيان ذلك [1].

١. في البحث الخامس من مباحث العرض ١:٢٩٩.

البحث السابع
في تقسيم الإضافة [1]

يمكن تقسيم الإضافات من وجوه:

الأوّل: انقسامها إلى المتفق و المختلف؛ فإنّ من الإضافات ما هو مختلف في الطرفين، كالأُبوة والبنوة، و الضعف والنصف، و القلة والكثرة، و الزائد و الناقص. و منها ما هو متفق، كالاخوة والاخوة، والمساوي و المساوي، والمماس والمماس، وغيرها [2].

ثمّ المختلف قد يكون اختلافه محدوداً، كالنصف والضعف، و قد لا يكون محدوداً إلاّ أنّه مبني على محدود، كالكثير الاضعاف، و الكل و الجزء، و قد لا يكون محدوداً ولا مبنياً على محدود، كالزائد والناقص.

الثاني: المضافان إمّا أن يكونا شيئين لا يحتاجان في عروض الإضافة لهما إلى اتصافهما بصفة أُخرى حقيقية لأجلها صار مضافاً إلى الآخر، مثل :المُتيامِن

---

١. راجع الفصل العاشر من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء:٣٦٩؛ معيار العلم :٢٣٣؛ المباحث المشرقية١ :٥٦٥؛ شرح المواقف ٦ :٢٦٦؛ الأسفار٤ :٢٠٨.

٢. كالجار والجار، و الصديق والصديق، و المطابق و المطابق.

والمُتياسِر [١]، فإنّه ليس في المتيامِن صفة حقيقية لأجلها صار متيامناً ولا في المتياسر أيضاً. أو يكون في كلّ واحد منهما صفة حقيقية لأجلها صار مضافاً إلى الآخر، كالعاشق و المعشوق، فإنّ في العاشق هيئة إدراكية هي مبدأ الإضافة، وفي المعشوق هيئة مدرَكة لأجلها صار معشوقاً لعاشقه. أو تكون هذه الصفة الحقيقية موجودة لأحد المضافين دون الآخر، كالعالم والمعلوم، فإنّ العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار لها مضافاً إلى الآخر، و المعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافاً إلى الآخر.

الثالث: قال الشيخ: «تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة التي [٢] بالزيادة، و التي بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوة، و التي بالمحاذاة [٣]. فأمّا التي بالزيادة، فإمّا من الكم و هو ظاهر، و إمّا من القوة، كالغالب و القاهر و المانع . وأمّا التي بالفعل و الانفعال، فكالأب و الابن والقاطع و المنقطع. و التي بالمحاذاة [٤]، كالعالم [٥] و المعلوم و الحس والمحسوس [٦]. على أنّ ذلك لا يضبط تقديره» [٧].

الرابع: الإضافة يمكن أن تعرض لجميع المقولات حتى لنفسها . أمّا للجوهر، فكالأب والابن. وأمّا في الكم المتصل، فكالعِظم و الصِغر. و المنفصل،

---

١. و المتقدم و المتأخر.

٢. في المصدر: «والتي».

٣و٤. في المصدر: «بالمحاكاة».

٥. في المصدر: «كالعلم».

٦. في المصدر بعد هذه العبارة :«فإنّ بينهما محاكاة، فانّ العلم يحاكي هيئة المعلوم و الحس يحاكي هيئة المحسوس».

٧. فسرت هذه العبارة في هامش الشفاء هكذا: «يعني انّ هذا الانحصار لا جزم فيه، بل إنّما هو على سبيل التقريب مع أنّه لا يضبط تقديره و تحديده.» نفس المصدر. و يشعر بهذا التفسير قول الشيخ في الصدر: «تكاد تكون...».

كـالقليـل و الكثير. وفي الكيف، كــالأحـر و الأبـرد. وفي المضـاف، كــالأقـرب والأبعد.وفي الأين، كالأعلى والأسفل. وفي متى، كالأقدم والأحدث. و في الوضع، كالأشد انتصاباً وانحناءً.وفي المِلْك، كالأكسى والأعْـرى. وفي الفعل ، كالأقطع والأجرم. وفي الانفعال، كالأشد تسخناً و تقطعاً.

تذنيبان:

أ:إنّما ذكر هذا في تقسيم الإضافة؛ لأنّ الإضافة قد عرفت أنّها دائماً عارضة لغيرها لا تتقوم منفردة الذات عـن الغير لا في الخارج ولا في الذهن بخلاف غيرها من الأعـراض، فكان التعلق بـالغير جزء من مـاهيتها فصحّ انقسـامها بـانقسام معروضها.

ب:في الأقرب نسبتان: احـداهما القرب، و هو منسوب إلى البعـد.و الثانية شدّة القرب و زيـادته، و هو منسوب القريب المنسـوب إلى البعيد، فإذا عكست قلت: القـريب قـريب للبعيـد،والبعيد بعيـد للقـريب. و تقـول: الأقرب أقـرب بالقياس إلى القريب، و القريب بعيد بالقياس إلى الأقرب.

البحث الثامن

في أنّ التضاد هل يثبت للإضافة أم لا[1]؟

اضطرب كلام الشيخ في هذا المقام، فتارة منع من عروض التضاد فيها وتارة سوغ.

قال[2]: لما بيّن أنّ العظيم لا يضاد الصغير، إذ[3] تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف؛ لأنّا نجد طبائع الأضداد[4] لا تتضايف، و نجد في الإضافات ما لا يتضـاد كالجوار و الجوار، ثمّ نعلم أنّ التضـاد من حيث هو تضـاد من باب التضايف، فيجب أن يكـون في المتضادين شيء لا تضايف فيـه، فلما كان التضاد من حيـث هو تضـاد متضايفاً بقي أن يكون الشيء الـذي في المتضاديـن و ليس بمضايف هـو موضوعات التضاد، فثبـت أنّ المضادة لا توجد إلاّ في مـوضوعات غير متضايفة.

---

١. راجع المباحث المشرقية١:٥٦٦؛ الأسفار٤:٢٠٩.

٢. في الفصل الثاني (في خـواص الكم) من المقالة الـرابعة من قاطيغوريـاس الشفاء:١٣٨. بتصرف العلامة.

٣. من هنا يبدأ الوجه الأوّل لاثبات انّ التضاد لا يعرض الاضافات، و سيأتي الوجه الثاني.

٤. كالسواد والبياض، كما في المصدر.

الثاني: الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها، فيمتنع أن يعرض لها التضاد؛ لأنّ أقلّ درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية.

ثمّ إنّه قال في باب الإضافة: «إنّ المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته، فالضِّعفية لمّا عرضت للكم وكان لا مضادة فيه، لم يعرض لها التضاد. و لمّا كانت إضافة الفضلية عارضةً في الكيف و في الكيف تضاد، جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد. و الحار لمّا كان ضداً للبارد كان الأحر ضداً للأبرد»[1].

و لا تناقض بين الكلامين في الحقيقة؛ لأنّ الإضافة لمّا لم تكن طبيعة مستقلة بنفسها بل طبيعتها تقتضي أن تكون تابعة للمضاف، وجب أن يكون في هذا الحكم تابعاً أيضاً، فإن كانت معروضاتها متضادّة وجب أن تكون هي أيضاً متضادة؛ لأنّه لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادّها كانت الإضافات مستقلة بأنفسها و غير تابعة لمعروضاتها، فلهذا حكمنا بأنّ الأحر يجب أن يضاد الأبرد. وأمّا إذا كانت معروضاتها غير متضادة، امتنع عروض التضاد لها؛ إذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها كانت مستقلة بأنفسها، فلهذا حكمنا بأنّ العظيم والصغير غير متضادين. فالكلام إنّما يَسْلم عن التناقض لو قيل على هذا الوجه. وإطلاقه في أنّ الإضافات لا تتضاد في باب الكم، عنى بذلك أنّها لا تتضاد استقلالاً لا أنّها لا تتضاد مطلقاً ولا تبعاً.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من استقلال العارض باقتضاء التضاد استقلاله عن معروضه واستغناؤه عنه مطلقاً؛ فإنّ الكيف قابلٌ للضدية، ومعروضه وهو الجوهر غير قابل لها.

وقيل: لا يلزم من تضاد المعروضات تضادهما لعدم البرهان عليه، ثمّ ينتقض بالمساواة والمفاوتة فانّهما من لواحق الكم القابل للزيادة والنقصان

---

١. الفصل الثالث (في المضاف) من المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء:١٤٨. بتصرف العلاّمة.

وهما لا يقبلان ذلك، فبطلت التبعية من هذه الجهة.

تذنيب[١]: حكم الشدة و الضعف في هذا الباب حكم الضدية. فإن كانت المعروضات للإضافة قابلة لهما قبلتهما، و إلاّ فلا. فالحرارة والبرودة لمّا قبلتا الشدة والضعف قبلهما الأحر والأبرد.

وبعض الناس توهم أنّ الكمية لمّا قبلت الأقل والأكثر وجب أن يكون غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر، كما أنّ الكيفية لمّا قبلت الأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لهما.

فنقول: غير المساوي لا يكون أشد وأضعف. نعم قد يكون أقرب وأبعد؛ فالعشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة. و السبب في الأمرين ما عرفت من عدم قبول الكم للأشد والأضعف و إن قَبل الأقل والأكثر، فعلى هذا يكون غير مساوٍ أقرب من غير مساوٍ آخر، فأمّا في كونه غير مساوٍ فلا يقبل الزيادة والنقصان.

١. جعله الرازي فصلاً مستقلاً في أنّ الإضافة قابلة للأشد والأضعف.

البحث التاسع
في تفسير ألفاظ إضافيّة [1]

الأوّل: التتالي والمتتاليان [2] هما: اللّـذان ليس بين أوّلهما و ثـانيهما شيء مـن جنسهما. وقد يتفقان نوعاً، كبيت و بيت. وقـد يختلفان فيه، كصف إنسان وصف حجر، فلا تكون متتـالية من حيث إنّها مختلفة بل من حيث يجمعهـا أمر عام، إمّا ذاتي كالجسمية، أو عرضي كالانتصاب صَفّاً والشخوص حجماً. و التشافع قريب منه.

الثاني: التماس و المتماسان [3] هما: المتخالفان وضعاً بالذات المتحد طرفاهما

---

١. راجع طبيعيـات الشفاء، الفن الأوّل، المقالـة الثالثـة، الفصل الثاني (في التتالي والتماس والتشـافع والتداخل و التلاصق و الاتصال و ...):٨٢؛ المباحث المشرقية١ :٥٦٨.

٢. قال ابن سينـا:«التتالي: كون الأشيـاء التي لها وضع ليس بينهـا شيء آخر من غير جنسها» رسـالة الحدود.

وعرفه الآمدي بقـوله: «التتالي؛ فعبارة عن نسبة وضع شيء آخـر إلى شيء أوّل سن غير فاصل يفصل بينهما»،المبين:٨٧.

وفي المعجم الفلسفي:«تتـال: تتابع أشياء في الزمـان أو في المكان مع تميز بعضهـا من بعض، وهـو ضرب من العلاقـات الثـابتة»، المعجم الفلسفـي لمجمع اللغـة العربيـة في جمهوريـة مصر العربية:٣٨.

٣. قـال الشيخ : «المتماسـان: هما اللّـذان نهايتاهما معـاً في الـوضع ليـس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع»، رسالة الحدود.

بالوضع، و ذلك بحسب الإشارة لا بحسب المكان عند الأوائل؛ لأنّ الأطراف لا أمكنة لها.

الثالث: التداخل والمتداخلان [١] هما: اللّـذان تلقي كلّ ذات أحـدهما كل ذات الآخر، فـإنّ الأطراف إذا تعدى لقـاء كلّ واحدٍ منهـا طرف الآخـر حتى بلغ ذاته بالأسر لم تكن ذلك مماسة، بل مداخلة ، إذ ليست المداخلة إلاّ أن تلقي كلّية أحد المتلامسين كلّيـة الآخر حتى أن فصّل [٢] أحدهما لم يكن داخلة كلّـه، بل ما يساويه منـه، فهذا هو حقيقة المتـداخلين. وأمّا كونهما في مكان واحـد فذلك لازم المداخلة لا أنّه نفس ماهيتها.

قيل: الجسمان إذا تماسا تلاقيا بسطحيهما، فالسطحان إمّا أن يتلاقيا بالكلية أو لا بالكلية.

والثاني يستلزم انقسام كلّ من السطحين في عمقه، فيكون السطح جسماً لا سطحاً، هذا خلف. ثمّ إنّه يحتاج إلى سطح آخر و يتسلسل.

والأوّل يقتضي تـداخلهما و اتحاد وضعهما، فـلا يتميـز أحـدهما عن الآخـر، لامتناع الإمتيـاز بالماهية، أو بشيء من لـوازمها لتساويهما في الماهيـة واللوازم، فإنّ الأطراف المتضايفـة متحدة في تمام الماهية والحقيقة. ولا بالعـوارض، لأنّ ذلك إمّا المحل أو المكان أو الوقت، و ليس ولا واحـد من السطحين مختصاً بشيء من هذه دون السطح الآخر، فلا تمايز. وأيضاً السطحان لمّا اتحدا في الماهية والوضع امتنع أن

---

١. عرفه الآمدي بقوله: «التداخل ؛ فعبارة عن ملاقاة شيء بأجمعه لآخر بأجمعه و يتبعُهُ كون كلّ واحد من المتداخلَيْن في مكان الآخر» نفس المصدر.

وقال الجرجـاني:«التداخـل: عبارة عن دخـول شيء في شيء آخَرَ بـلا زيادة حَجـم و مقدار» (التعريفات:٧٦).

٢. الكلمة غير واضحة في النسخ، و ما أثبتناه من طبيعيات الشفاء.

يختص أحدهما بشيء من العوارض دون صاحبه، إذ ليس ثبوت العارض لأحد السطحين أولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول و جهات الإختصاص. و لأنّه لو ثبتت الأولوية ثبت الإمتياز سابقاً على ما به الإمتياز، هذا خلف.

فإذن ليس بين السطحين المتحدين في الوضع إمتياز أصلاً، فلا يكون هناك تعدد البتة، فالسطحان واحد مشترك بين الجسمين. فالمتماسان ليس لهما طرفان، بل طرف واحد فليسا بمتماسين، بل متصلين. و استحال أيضاً أنّ المتماسين هما اللّذان طرفاهما معاً. و كذا الإشكال في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين.

وأيضاً التماس كما يصدق في المقادير يصدق في النقط أيضاً، فإنّه يصدق أنّ النقطتين متماستان مع أنّه لا نهاية لها فلا يصدق عليها أنّ نهاياتها مجتمعة؛ لأنّها نهايات لا ذوات نهايات، فالتماس ليس هو اجتماع النهايات.

أُجيب عن الأوّل[1]: بأنّ أحد الحدين يُلاقي الآخر بالكلّية عند التماس ولا يرتفع التمايز، بل هو ثابت بالعوارض لا بالماهية واللوازم، فإنّه يصدق ـ حالة التماس في أحد السطحين ـ أنّه نهاية جسم من الجسمين دون الجسم الآخر، ويصدق في السطح الآخر أنّه نهاية للجسم الآخر دون الأوّل، و هذا الوصف قد كان حاصلاً لهما قبل التماس فيبقى بعده و يحصل الإمتياز به.

وفيه نظر، فإنّهما قبل التماس متمايزان بهذا الإعتبار لا غير، لا بالماهية ولوازمها، لاستحالة التكثر بهما، ولا بغير هذا الوصف، لفرضنا خلوهما عن جميع الأوصاف سواه، فعند التماس وحصول الوحدة إن بقى ذلك الوصف فلا وحدة حينئذٍ، و إن عدم لزم المحذور.

---

١. المجيب هو الرازي في المباحث١ :٥٦٩.

وعن الثاني: بمنع صدق التماس على النقط.

فالحاصل : أنّ التماس هو ايجاد النهايات التي للمتماسين، فسطحا الجسمين يصيران واحداً فلا يصدق عليهما التماس، بل على الجسمين.

الرابع: التشافع و هو :حال مماسٍّ ثانٍ من حيث هو كذلك.ولا يقتضي مفهوم اللفظ مشاركة الأُمور المتشافعة في النوع.

الخامس: الإلتصاق و هو: كون الشيء مماساً بغيره بحيث ينتقل بانتقاله. وتلك الملازمة إمّا لانطباق السطحين بحيث لا يكون أحد طرفي الجسم أولى بالانفتاح من الطرف الآخر، فحينئذٍ لا يرتفع، و إلاّ لزم الخلاء، أو يكون إنّما ينفتح بزوال صورة السطح في استوائه إمّا إلى تقبيب أو تقعير، و الجسم ربما لا يجيب إلى ذلك . أو لانغراز[1] أجزاء أحدهما في الآخر.وقد يحدث الإلتصاق بين جسمين لتوسط جسم غريب من شأنه أن ينطبق جيداً على كلّ واحدٍ من السطحين لسيلانه. ثمّ إنّه من شأنه أن يجف و يصلب كالغِراء[2]، فيعرض بواسطة ذلك التزام سطحَي الجسمين.

السادس: الإتصال[3] ويطلق على معنيين:

أحدهما: صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره، و هو كونه بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء تشترك في الحدود. و المتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم، و على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي. وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضاً.وقد يقال لهذه الصورة أيضاً

---

١. أي لادخال. عطف على قوله: «و تلك الملازمة إمّا لانطباق».

٢. الغِراء: الذي يُلصَقُ به الأشياء ويُتخذ من أطراف الجلود و السَّمَك. لسان العرب ،مادة غرا.

٣. عرّفه الرازي في بحث الكم١ :٢٨٤. وكذلك المصنّف في أقسام الكم١ :٣٢٧.وانظر تفصيله في القبسات لمير داماد:١٩٥.

اتصال وامتداد بالمجاز و يقال للجسم بحسب ذلك متصل.

وثانيهما: صفة لشيء بقياسه إلى غيره، و هو أيضاً بمعنيين: أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر؛ و يقال لذلك المقدار: إنّه متصل بالثاني بهذا المعنى . و الثاني كون الجسم يتحرك بحركة جسم آخر؛ و يقال لذلك الجسم: إنّه متصل بالثاني بهذا المعنى. و الاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فينتقل بحسب الاصطلاح إلى الأوّل.

السابع: الكلّية والجزئية: وصفان إضافيان عارضان للماهيات. فالكلي [1] قد يراد به معروض هذه الماهيات، أعني الكلي الطبيعي. و قد يراد به مجرد هذا الوصف، أعني الكلي المنطقي [2]. وقد يراد به مجموعهما و هو العقلي [3]. و المراد هنا الأوسط، و هو جنس للكليات الخمسة. وكلّ منها تصدق عليه الأمور

---

١. وقد ذكر صدر المتألهين الكل و الجزء أيضاً من أقسام الإضافات، فراجع الأسفار٤:٢١٣.

٢. عرفه ابن سينا بقوله: «اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق إمّا كثيرين في الوجود، كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. و بالجملة الكلّي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون». و عرّف الجزئي المنطقي بقوله: « واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا زيد المشار إليه... » ، منطق النجاة:٦.

٣. راجع إلهيات النجاة: ٢٢٠(فصل في تحقيق معنى الكلي)؛ الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء:٣٩٢.

فالكلي الطبيعي هو المعروض (والموضوع للكلي المنطقي) وهوالكلي بالحمل الشايع. و الكلي المنطقي هو العارض و هو المضاف الحقيقي و الكلي بالحمل الأوّلي. و الكلي العقلي هو المجموع المركب من العارض و المعروض (أي من الطبيعي و المنطقي).

وقال القوشجي: «و لم يظهر لي بعدُ فائدة تقييد الكلي بالعقلي» فراجع شرحه على تجريد الاعتقاد للطوسي: ١٢٤

الثلاثة ، أعني: الجنس الطبيعي والمنطقي و العقلي، و كذا البواقي.ثمّ الكلي الذي هو الإضافي جنس للخمسة الإضافية.

ثـمّ إنّ النـوع بهذا المعنـى غير منـدرج تحت الجنـس بهذا المعنى، بـل هما متباينـان تباين الأخصين تحت عـام واحد؛ و انّ مجرد وصف الجنسيـة لا يصدق على مجرد وصف النوعية. و إذا قيل: النوع مندرج تحت الجنس لم يُعن به أنّ النوعية تحت الجنسية، بل انّ معـروض النوعية منـدرج تحت معروض الجنسية، فـأمّا مجرد معنى النوعيـة فليست قسماً داخلاً تحت مجرد معنى الجنسيـة، بل قسيماً مباينـاً له مشاركاً له في جنس واحد هو الكلية.

ثـمّ حَمْل الجنسية على الكلية حَمْل عـارضٍ على معروضه [١]. و حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم على متقوم.

فإن قيل: الكلي من حيث هو كلي هل له وجود في الأعيان أم لا؟

قلنا: الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض لها الكلية . وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين.وقد يراد به كون الطبيعة بالفعل مشتركة بين الافراد [٢]. و قد يـراد به كـون الطبيعة بحيث يصـدق عليها بعينها أنّها لـو قارنـت نفسها لا هـذه المادة والأعراض [٣] لكان ذلـك الشخص الآخر. و الكلي الأوّل والثاني والرابع موجودات في الأعيان دون الثالث.

---

١. ج: «معروض».

٢. هذا المعنى الثالث سـاقط في نسخة ج. و المراد منه الصور المفارقة الافلاطـونية، وقد اختلف القوم في وجودها.

٣. العبارة كذا، و هي في المبـاحث المشرقية١ :٥٧٣ هكذا: «و قد يراد به كـون الطبيعة بحيث يصدق عليهـا أنّها لو قـارنت بعينهـا لا هـذه المادة و الأعـراض بل تلك المادة و الأعـراض لكـان ذلك التشخص الآخر».

الثامن: التام [١] هـو: الـذي يحصل لـه جميع مـا ينبغـي أن يكون لـه و هـو الكامل أيضاً. ثمّ إنّه يقال على أُمور كثيرة:

الأوّل: يقال تام للعدد إذا كان جميع مـا ينبغي أن يكون حاصلاً للشيء من العدد قد حصل، فلا يقول الجمهور لما هـو أقل من الثلاثة أنّه تام؛ لاجتماع المبدأ والوسط و المنتهىٰ فيها؛ و الأصل فيه أنّه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاماً في عـدديّته؛ فإنّ كـل عدد يـوجد من آحـاده ما ليـس فيه، بل إنّما يكـون تامـاً في العشرية والتسعيـة مثلاً، وأمّا من حيـث هو مبدأ و منتهىٰ فـإنّه يكون نـاقصاً من حيث إنّـه ليس بينهما ما من شـأنه أن يكون بينهما و هـو الوسط، و كـذا إذا وجد الواسطـة مع أحـد الطرفين خـاصة، و لا يمكن أن يكـون مبدآن في العـدد ليس أحدهما وسطاً يوجد [٢] إلاّ بعددين [٣]، و كذا المنتهى.

---

١. عرفه ابن سينا بقولـه: «التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يـوجد له و الذي ليس شيء ممّا يمكن أن يـوجد لـه ليس لـه و ذلك إمّـا في كمال الوجـود وإمّـا في القوة الفعليـة و إمّا في القـوة الانفعالية و إمّا في الكمية. والناقص مقابله» الهيات النجاة: ٢٢١ـ٢٢٢.

وعقد فصلاً «في التام و الناقص» في إلهيات الشفاء الفصـل الثالث من المقالة الرابعة: ٣٨٩.
و عبارات الرازي في المباحث ١: ٥٧٣ و المصنف في هذا الكتاب مأخوذة منه، فراجع.

وفي المعجم الفلسفي: «التام :(Complet) ما استكمل مقوماته. وعند «ليبنتز» المعنى التام هو الذي يصور تماماً و بدقة موضوعه الخاص»: ٣٧.

فعلى هذا التعـريف من التـام لا يصحّ التمسك بقـوله تعـالى: ﴿وَأَتِمُّوا الحَـجَّ وَالعُمْرَةَ لله﴾ (١٩٦/ البقرة) للحكم بوجوب الإتيان ببقية اعمال الحجّ و العمرة إذا فسدا، كما ذهب إليه كثير من الفقهاء، فلا يجب انهاؤهما إلى آخر الأعمال في صورة الفساد؛ لأنّ كلمة ﴿أَتِمُّوا﴾ ليست بمعنى انتهوا، بل بمعنى الإتيان بجميع الشرائط والمقومات . و بهذا التفسير وردت الروايات عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ، مثل ما رواه عمر بن أُذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل ... وسألته عن قول الله عزّوجلّ : ﴿وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لله﴾ قال: يعني بتمامها أدائها واتقـاء ما يتقي المحرم فيهما... الحديث، الكـافي٤: ٢٦٤؛ ومثله مـا رواه زرارة عنه عليه السلام في تفسير هـذه الآيـة في تفسير العياشي.

٢. كذا، وفي الشفاء: «بوجه».

٣. في الشفاء: «لعددين».

و أمّا الوسائط فقد تكثر إلاّ أنّها تكون جملتها في أنها وسط كشيء واحد، ثمّ لا يكون للكثير حدّ توقف عنده، فحصول المبدئية و النهاية و الوسط، نهاية التمام، وأقل عدد يوجد فيه ذلك الثلاثة.

الثاني: المقادير، يقال إنّها تامة، كما يقال فلان تام القامة، وإذا كانت تلك أيضاً محدودة؛ لأنّ المقادير إنّما تعرف بالتحديد الذي يلزمه التقدير.

الثالث: الكيفيات والقوى، يقال لها تامة، كما يقال فلان تام القوة و تام الحسن و تام الخير.

الرابع: الحكماء يريدون بالتام هو أن تكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل، و ربما شرطوا في ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده حاصلة له من نفسه لا من غيره، فإن كان الشيء كذلك ثمّ إنّه يكون مبدأً لكمال غيره، فهو فوق التمام؛ لأنّ منه الوجود الذي له و فضل، عنه وجود غيره. و ليس في الوجود شيء هو كذلك إلاّ واجب الوجود. فالتام الذي هو فوق التمام هو واجب الوجود تعالى. أمّا العقول التي يثبتونها، فهي تامة بالتفسير الأوّل، وغير تامّة بالتفسير الثاني، فإنّ الممكنات معدومة في حدّ ذواتها.

وأمّا الذي دون التمام فهو قسمان:

المكتفي و هو: الذي أُعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته، كالنفس الفلكية[١]. فإنهّا ابدا في اكتساب الكمالات ولا تصير كمالاتها بالكلية حاضرة.

والناقص و هو: الذي يحتاج إلى غيره يفيده الكمال، كالأشياء التي في الكون والفساد.

---

١. قال صدر المتألهين: «و كذلك حال نفوس الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنّهم أيضاً مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله»، الأسفار٤: ٢١٥.

ولا يشترط [١] في التمام إحاطته بكثرة بالقوة أو بالفعل، كالباري تعالى فإنّه تام ولا كثرة فيه. وأمّا التمام في المقدرات والمعدودات، فهما متحدان في الموضوع [٢] والفرق أنّه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل، و بالقياس إلى ما لم يبق خارجاً عنه تمام.

١. هذا هو الفرق بين التمام و بين الكل، و تفصيله في الشفاء: ٣٩١، حيث قال: «و لفظ التمام و لفظ الكل و لفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة، لكن...».
٢. فالكلّ و التمام في المقدرات والمعدودات متحدان بالموضوع و متغايران بالاعتبار.

البحث العاشر
في حلّ شكوك تتعلق بمداخلة أنواع من الكيف وغيره لأنواع المضاف

نقل الشيخ عمّن تقـدمه: أنّ هنا اعـراضاً كثيرة عدّت في الكيفيـات، وهي من المضاف، كالملكة و القوة و العلم.

وأجاب بأنّ هذه الأشياء ليست بذواتها من المضاف، بل ممّا قد عرضت له الإضافـة؛ لأنّ لها وجوداً غير ما هي بـه مضافة. فإنّها و إن كـانت ماهياتها مقـولة بالقياس إلى غيرها، فإنّها لا يجب بذلك أن تكون من مقولة المضاف، فإنّ العلم لو كان لذاته يقـال ماهيته بالقياس إلى غيره، و لوجوده الذي يتقـوم به من كلّ وجه، ولم تكن كيفية تلـزمها إضافـة، فله [1] وجـود أنّه كيفيـة، و يلحقها وجـود هو بـه مضـاف، لكان إذا حصـل العلم و خصص أثـر ذلك في تخصيصـه كـونه مقـول الماهية بالقياس.

لكن ليس الأمـر كذلـك فإنّ نوعيـات العلم، كالنحـو، لا يقال مـاهياتها بالقياس إلى غيرها في حدّ تخصصه، بل من جهة معناه الأعم، و هو كونه علماً، فلا

---

١. في المصدر: «و له».

يقال: النحو نحو بشيء، بل يقال: إنّ النحو علم بشيء. فكما أنّ في الجوهر لا يقال: هذا الرأس هو هذا الرأس لشيء، بل يقال: هذا الرأس رأس لشيء. ويستحيل أن يكون الجنس داخلاً في مقولة، و تكون أنواعه غير داخلة في تلك المقولة. فإذا لم يكن النحو من المضاف فجنسه الذي هو العلم لا يكون منه. إلاّ أنّه يعرض له المضاف عروضاً لازماً، لا على أنّه نوع من المضاف.

و يمكن أن يدخل الشيء في مقولتين على وجهين بأن يكون في إحداهما بالذات على أنّه نوع منه، وفي الأُخرى بالعرض على أنّه موضوع لمعروضه [١]. أو على أن يكون فيهما معاً بالعرض، و يكون نوعاً لمقولة ثالثة. فلا يلتفت إلى ظن من جوَّز أن يكون الشيء في جنس و أنواعه في جنس مباين له. فالنحو داخل تحت جنس الكيف، و تعرض له الإضافة من خارج كما عرضت لجنسه.

لا يقال: حكم النحو حكم العلم، فإنّ النحو نحوٌ بالقياس إلى شيء، وهو إعراب اللغة.

لأنّا نقول: إعراب اللغة ليست ماهيته، من حيث هو إعراب اللغة، مقولةً بالقياس إلى النحو، فكيف يكون النحو مضافاً إليه و المتضايفان كلّ منهما مقول بالقياس إلى الآخر؟ و إعراب اللغة إنّما يقاس إلى النحو إذا كان معلوماً، فإنّ إعراب اللغة لو وجد ألف سنة [٢] و لم يعلم، لم تكن ماهيته مقولة بالقياس إلى النحو. و إذا كان كذلك فمقابل المعلوم، من حيث هو معلوم، العلم أو العالم من حيث هو عالم، فلما لحق إعراب اللغة المعلوم فصار إعراب اللغة معلومةً، صار بأزائه هيئة نفسانية، هي علم. فالهيئة [٣] النفسانية التي علم، جملتها مقولة

---

١. في المصدر: «لعروضه له».

٢. الكلمة في النسخ غير واضحة، و الصحيح ما أثبتناه من المصدر.

٣. كذا في المصدر، وفي النسخ: «بالهيئة».

بالقياس إلى هذه الجملة، و إذا فصلت الهيئة و التفت إلى كونها ماهية [١] و لم تلتفت إلى ما عرض لها من إضافة إلى خارج صار بها علماً، كان وجوداً غير مضاف. و كذلك إذا التفت إلى إعراب اللغة و فصلت عنه كونه مطابقاً له هيئة نفسانية حتى زال عنه أنّه معلوم، كان وجوداً غير مضاف. و كذلك هذا الرأس، فإنّه من حيث هو رأس، مضاف إلى البدن من حيث هو ذو رأس، فإذا اعتبر الجوهر المشار إليه لم يجب أن يكون النظر إليه من حيث هو، نظراً في أنّه رأس، كان له وجود خاص، وكذلك في جانب ذي الرأس. نعم الإضافة اللاحقة هناك، لازمة للهيئة التي في النفس، و ليست لازمة للرأس» [٢].

---

١. في المصدر: «هيئة».

٢. الفصل الرابع (في حلّ شك يتعلق بمداخلة أنواع من الكيف وغيره، لأنواع من المضاف) من المقالة السادسة من قاطيغورياس الشفاء١: ٢٢٣ـ٢٢٧.

الفصل الثاني:

في الأيْن [1]

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

إنّ هنا جسماً بالضرورة، و لكلّ جسم مكان هو بعد شاغل له بالضرورة،

---

١. أُنظر جملة من التعريفات للأين:

الفارابي: «هو نسبة الجسم إلى مكانه»، المنطقيات للفارابي١ :٦١.

ابن سينا: «نسبة المتمكن إلى المكان الذي هو فيه» ، الفصل الخامس من المقالة السادسة من مقولات الشفاء.

بهمنيار: «هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه»، التحصيل:٣٣.

الغزالي: «المراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه»، معيار العلم في المنطق:٢٣٥.

الجرجاني: «هو حالة تَعْرِض للشيء بسبب حصوله في المكان»، التعريفات: ٦٠.

الآمدي: «الأين؛ فعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه»، المبين:١١٦.

الرازي: «هو عبارة عن حصول الشيء في مكانه» ، المباحث المشرقية١ :٥٧٨.

التهانوى: «هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي ، أعني أنّه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز» كشاف اصطلاحات الفنون١ :٩٩.

فالأين ليس هـو الجسم الحاصل في المكان، ولا المكان المشغول بـالجسم، بل هو حصول الجسـم في مكانـه. و هذا الحصـول ليس في نفسه نسبـة، بل أمـر حقيقي تعرض له النسبة؛ فـإنّ حصول الشيء في مكانه لو جرّد عن النسبـة لكان حصولاً مطلقاً، و ليس ذلك إضافياً و إنّما عرضت الإضافة، أعني النسبة باعتبار جزء من النسبة و هي خارجية، فلهذا لم تكن مطلق النسبة جنساً.

قيل: إنّه ليس عبـارة عن نسبة الشيء إلى مكانه، بل عن أمـر و هيئة تتميز بالنسبة إلى المكان.

واعترض عليه [١]: بأنّ ذلك الأمـر والهيئة إن لم يكن نسبياً كـانت الأعراض التي ليست نسبيّة أُمـوراً زائدة على الكم و الكيف، وهو باطـل. و إن كان نسبياً، فتلك النسبة ليست إلى شيء آخـر، بل هي النسبة إلى المكان بالحصـول فيه، و هو المطلوب.

و لأنّ النسبة إلى المكـان بالحصول فيـه أمر معلوم، فمـن ادّعى غيره وجب عليه إفادة تصوره، ثمّ إقامة الحجّة على ثبوته.

وفيه نظر، فإنّا نمنع الحصر.

سلّمنـا، لكن الأعراض التـي ليست نسبة لا يشير بها إلى اعـراض تلزمهـا النسبة، فإنّ ما عدا الإضافة من السبعة أعراض تلزمها النسبة، والنسبة إلى المكان بالحصول فيه لو كان هو الأين نفسه لكان الجنس العالي متوسطاً، هذا خلف.

١. المعترض هو الرازي في المباحث١ :٥٧٨.

البحث الثاني[1]

الكون في المكان الذي هو عبارة عن الأين ليس هو الكون في الأعيان الذي هو الوجود[2]، لوجوه:

الأوّل: الوجود مشترك بين الموجودات، فلو كان هو الكون في المكان لكانت الموجودات مشتركة فيه، فتكون بأجمعها كائنة في المكان، هذا خلف.

وفيه نظر[3]، فإنّ القائل بأنّ الأين هو الوجود لا يشير بذلك إلى أنّهما واحد، بل إنّ الكون في المكان نوع مندرج تحت مطلق الكون في الأعيان، ولا شكّ أنّ الحصول في المكان أخصّ من مطلق الحصول، ولا يقول عاقل: إنّ الكون في المكان هو نفس الوجود مطلقاً. نعم الكون المطلق، أعني الوجود إذا أُضيف إلى النسبة المكانية كان أيناً باعتبار هذه الإضافة.

الثاني: لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان كذلك. فإمّا أن يكونا شيئاً واحداً، أي وجوداً واحداً منسوباً تارة إلى الزمان وتارة إلى المكان، أو وجودين منسوبين إليهما. و الأوّل باطل؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مقولة، فلو جعلناهما وجوداً واحداً بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين، إلاّ أن يجعل

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٥٧٨.

٢. قد أثبت في مباحث الوجود (في أوائل المجلد الأوّل) انّ الوجود نفس الكون في الأعيان، فراجع.

٣. و لصدر المتألهين أيضاً نظر في هذا الوجه، فراجع الأسفار ٤: ٢١٦.

الوجـود داخلاً في مفهومهما، ويكون لكـلّ منهما أمر زائد على نفس الوجـود، وهو المعنى النسبي، فيكـون الوجود جنساً لهما، فيكـون هو المقولة دونها، وقـد أبطلناه. وإن كانا وجودين، لزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة.

ثمّ اعترضـوا عليه فقـالوا: هـذا بناءً على أن كلّ واحـدٍ من الكـونين، أعني الكون في المكان وفي الـزمان، معنى جنسي، فلو كان الـوجود داخلاً في حقيقتهما، لزم كـون الوجـود جنساً، و هـذا غير مسلّم؛ فـانّهما ليسا بجنسين، فإنّ كـلّ واحد منهما نفس الـوجود عارضـاً له الإضافـة إلى ما يضـاف إليه، فيكون وجـوداً واحداً بعينـه ينسب تـارة إلى المكان وتـارة إلى الزمـان. و هـذه النسبة لا تقترن بـه اقتران الفصـول المقوّمـة لطبـائع الأجناس، بـل اقتران العـوارض. فإذن الـوجود الـذي عرضت له النسبة إلى المكـان هو الذي عرضت له النسبة إلى الـزمان، فلا يلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة.

والتحقيق أنّ للمتمكن في ذاتـه وجوداً و له نسبة إلى المكـان، و المفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان أو في الزمان.

وأمّا الذي اختلفوا فيه أنّه هل هـو نفس الوجود في الأعيان أم لا؟فإن عَنَوا به تلك النسبة فلا، بل هما متغايران. وإن عنـوا به أمراً آخر وجب عليهم إيضاحه حتى نعلم زيادته أم لا.

الثالث[1]: الأين منـه أوّل حقيقي، و هـو كون الشيء في مكـانه الخاص بـه الذي لا يسعه معه غيره، كالماء في الكوز؛ و منه ما هو أين غير حقيقي، مثل: كون زيـد في الدار؛ ومعلـوم أنّ زيـداً لم يشغل جميع الـدار بحيث يماس ظـاهـره جميع الجوانب، وأبعد منه البلد، ثمّ الإقليم، ثمّ المعمورة، ثمّ الأرض، ثمّ العالم.

ولا يمكـن أن يتصف جسمان بـأين واحـد بـالعـدد والأين أوّل حقيقـي،

١. أنظر هذا البحث في الفصل الخامس من سادسة مقولات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٥٧٩.

ويكونان موصوفين بأين واحد بالعدد والأين ثان غير حقيقي، كجسمين في الدار.

و نقل الشيخ عمّن تقدمه: «أنّ الواحد من الأين قد يوجد فيه جواهر كثيرة، كعدة في السوق». ثمّ نسبه إلى الغلط.

ثمّ نقل عن بعض الأحداث جواباً هو: «أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّ الأين الحقيقي لا يوجد فيه هذا المعنى؛ وأمّا الأين الغير الحقيقي، كالكون في السوق فليس هو نفس السوق، فإنّه و إن كان لابدّ من أن يكون السوق مكاناً ثابتاً مشتركاً فيه، فليس الأين هو السوق، بل كون زيد في السوق هو الأين، و هو صفة لزيد بها زيد كائن في السوق، و ليس بها بعينها عمرو كائناً في السوق ، و إن كان السوق واحداً فنسبة زيد إليه، من حيث هو زيد، غير نسبة عمرو غيريةً بالعدد، وهذا كالبياض، فإنّه و إن كان متحداً بالنوع لكنّه متكثر بالعدد.

ثمّ إنّ بعض المتحذلقين لم يرض بهذا الجواب، وأعان المتقدم فقال: ليس حال الأين كحال البياض، فإنّ البياض الذي في زيد إذا عدم، لم يجب أن يعدم الذي في عمرو، وأمّا السوق فيكون واحداً للجماعة وحسب أنّه عمل شيئاً، إذ أرانا أنّ السوق واحد، فإن كان السوق هو الأين كان السوق كوناً في المكان لا مكاناً مّا، فكان الشيء إذا سئل عنه أين هو؟ يصلح أن يقال: سوق، لا أن يقال: في السوق. فإن كان الأين هو كونه في السوق، فزيد يبطل عنه [١] كونه في السوق، وإن لم يبطل كون عمرو في السوق، فهو كالبياض أيضاً» [٢].

الرابع: من الأين ما هو جنسي و هو الكون في المكان؛ و منه نوعي و هو الكون في الهواء؛ و منه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي، أو كون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء، و هو مكان ثانٍ [٣].

---

١. في المصدر: «ببطلان» بعد «عنه».

٢و٣. الفصل الخامس من المقالة السادسة من مقولات الشفاء١ :٢٢٩ـ ٢٣٠.

الخامس: قيل: لكلّ أين شخصي في مكان حقيقي، علة هي صفة قائمة بالمتمكن.

وذلك باطل؛ لأنّ تلك الصفة إن أمكن حصولها في المتمكن عندما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعيّن، لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعيّن، لما ستعرف أنّ العلّة لا تنفك عن معلولها. و إن لم يمكن فحينئذٍ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المعين، فلو توقف حصوله في ذلك المكان المعيّن على حصول تلك الصفة فيه، دار.

السادس: الأين جنس لأنواع؛ فإنّ الكون فوق أين، و الكون تحت أين، والكون في الهواء أين، والكون في الماء أين. و منه نوع [١].

وفيه تضاد، كما في غيره من المقولات فإنّ الكون الذي عند المحيط يقابل الكون في المكان الذي عند المركز؛ لأنّهما أمران وجوديان لا يجتمعان و[٢] يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف، فوجد حدّ التضاد فيهما فكانا متضادين.

السابع: في كيفية قبوله للأشد والأضعف.

اعلم أنّ الأين لا يقبل الأشد والأضعف في جنسه، لاستحالة أن يكون حصول الجسم في مكانه أشد [٣] من حصول جسم آخر في مكانه؛ لأنّ مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت، بل قد يقبل الأشد في طبيعة نوعية؛ لأنّ الأينين كليهما تجدهما فوقان، وأحدهما أقرب إلى الحدّ الفوقاني الذي هو المحيط، فهو أشدّ فوقية من الآخر. و عند هذا يظهر أنّ الأشد والأضعف لم يتطرق إلى نفس

---

١. كذا الكلمتان، و ليستا في الشفاء.

٢. في النسخ: «ولا »، و ما أثبتناه من الشفاء.

٣. ق: «أشد وأضعف».

الأين أصلاً، بل إلى إضافة عارضة له، وهو كونه فوقاً أو سفلاً.

قال الشيخ: «و إذ قد يصار من أحد الضدين في الأين إلى الآخر قليلاً قليلاً و يكون المصيران متضادين، و يكون هناك أين متوسط بينهما، وأيون أقرب من الطرف الفوقاني في حدّ الفوقية، وأقرب [1] من الجهة الأُخرى بالخلاف، فيكون في طبيعة الأين من جهته، لا من جهة جنسه [2]، بل من حيث خواص نوعية؛ و إضافتها أيضاً أن تقبل الأشد والأضعف، فإنّ أينين كلاهما فوقان وأحدهما أشد فوقيةً، فعلى هذه الجملة يمكن أن يقع فيها الأشد والأضعف.

وأمّا الكون فوق مطلقاً، أو تحت مطلقاً، والكون في أيّ حدّ شئت مطلقاً، والكون في المكان مطلقاً فلا يقبل ذلك أشدّ وأضعف. وفي الكيفية أيضاً فإنّ السواد الحق لا يقبل أشد وأضعف، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس إلى آخر. وكلّ جزء من السواد يفرض فلا يقبل الأشد والأضعف في حقّ نفسه، و تحقيقه في غير هذا الموضع» [3].

---

١. في المصدر: «أيون».

٢. في المصدر: «جنسيته».

٣. الفصل الخامس من سادسة مقولات الشفاء.

الفصل الثالث:

في متى [1]

نسبة متى إلى الزمان كنسبة الأين إلى المكان، فكما كان الأين عبارة عن حصول الشيء في مكانه، كذا متى عبارة عن حصول الشيء في زمانه أو طَرَفه [2]؛ فإنّ كثيراً من الأشياء تقع في طرف الأزمنة [3] ولا تقع في الأزمنة ـ و هي الحوادث القارة الوجود ـ مع أنّه يسأل عنها بمتى.

---

١. قال الفارابي: «ومتى هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، و تنطبق نهايتاه على نهايتي وجوده، أو زمان محدود يكون هذا جزءاً منه» ، المنطقيات للفارابي ١ :٦٠.

وقال بهمنيار: «وأمّا متى ، فهو كون الشيء في الزمان أو في الآن»، التحصيل: ٤١٤.

وقال الغزالي: «هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، و تنطبق نهاياته على نهاية وجوده أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه»، معيار العلم في المنطق: ٢٣٥.

وقال الرازي: «إنّه عبارة عن كون الشيء في الزمان أو في طرفه»، المباحث المشرقية ١ :٥٨١.

وقال الجرجاني: «هي حالة تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان» ، التعريفات: ٢٥٧.

وقال الآمدي: «و أمّا متى؛ فعبارة عن حالةٍ تحصل للجسم بسبب نسبته إلى زمانه»، المبين: ١١٦.

٢. أي الآنات.

٣. كالوصولات و المماسات. راجع الأسفار ٤ :٢١٩.

ثمّ إنّ منه ما هو حقيقي، وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عنه؛ ومنه ما هو ثان غير حقيقي، و هو الفاضل عن الشيء، كما قلنا في الأين. لكن فرق بينهما فإنّ الأين الحقيقي لا يمكن أن يحصل فيه اثنان، و المتى الحقيقي تحصل فيه أشياء لا تنحصر.

قال الشيخ: «وقد هوّل فاضل المتأخرين [1] في «العبارة» [2] عن «المتى الخاص» تهويلاً مفرطاً، فقال: إنّ متى نسبة الشيء إلى الزمان الذي يساوق وجوده و تنطبق نهايتاه على نهايتي وجوده، أو زمان محدود، هذا الزمان جزء منه.

وذلك أنّه ذكر نهايتي وجوده، فإمّا أن يعنى به نهايتي مقداره، أو نهايتي حركته، أو نهايتي زمان وجوده، أو نهايتي متاه و نسبته إلى زمانه، فإن عنى نهايتي مقداره فليس ينطبق عليهما نهايتا زمانه؛ و إن عنى نهايتي حركته فخص بذلك المتحرك المتصل الحركة أو الحركة نفسها، و ليس الغرض متجهاً إلى هذا وحده؛ وإن عنى نهايتي زمان وجوده كان وجوده فيه حاصلاً، فلا ينطبق عليهما نهايتا زمانه بل هما هما؛و أمّا نهايتا النسبة فيمكن أن يجعل له وجه تأويل، فيقال: إنّ معناه أنّ متاه نسبة [3] إلى زمان تنطبق نهايتاه على نسبتين له إلى نهايتي هذا الزمان،

---

١. يعني إسكندر الأفروديسي، وهو من كبار الحكماء اليونان. ولد في أفرودوسيا من أعمال آسيا الصغرى، كان في أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر الملك و قد رأى جالينوس و اجتمع معه، فكان أكبر شراح أرسطو أثراً و أبعدهم صيتاً حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني. عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد و الربع الأوّل من القرن الثالث الميلادي. الموسوعة الفلسفية للحَفني:٤٣؛ أخبار الحكماء:٤٠؛ طبقات الأطباء١:٦٩؛ عبد الرحمان البدوي، موسوعة الفلسفة١:١٥٣.

٢. يسمّى في اليونانية بـ«باری ارمينياس».

٣. في نسخة من المصدر:«هو نسبته».

ثمّ لا نسبة له قبل أُولاها ولا بعد أُخراها إليه »[١].

قال الشيخ:«واعلم أنّه كما لم تكن الإضافة معنى مركباً يوجب تركيبه ترديدها بين شيئين إن لم يكونا جزئين منها، كانا أمرين آخرين خارجين عنها هي تتعلق بهما، كذلك الأين و متى لا يجب أن يظن فيهما تركيب بسبب أنّ لكلّ واحد منهما نسبة إلى شيء؛ فإنّ النسبة ليست المنسوب ولا المنسوب إليه جزءاً منها حتى تكون الجملة هي النسبة، فتكون النسبة حينئذٍ جزءاً لذاتها، إذ الجملة تحصيل جملة من أشياء و من الجمع نفسه، فيكون الجمع كالصورة و هما كالمادة، و المجموع كالمركب، والجمع جزءاً من المركب كالصورة، و إذ هذا محال فليس الأين ولا متى مركباً»[٢].

---

١ و ٢. الفصل الخامس من المقالة السادسة من قاطيغورياس الشفاء١: ٢٣١ـ٢٣٣.

الفصل الرابع:

في الوضع [1]

وفيه مباحث:

---

١. قال الفارابي: «والوضع هو أن تكون أجزاء الجسم المحدودة، محاذية لأجزاء محدودة من المكان الذي هو فيه أو منطبقة عليها»، المنطقيات للفارابي١:٦٢.

وعرفه ابن سينا بقوله: «هو نسبة أجزاء جملة الشيء بعضها إلى بعض، مأخوذة مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها: كانت تلك الجهات حاوية أو محوية»، التعليقات: ٤٣.

وقال تلميذه بهمنيار: «و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف و الموازاة والجهات و أجزاء المكان، مثل القيام والقعود. و بالجملة هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة إلى حاويه و محويّه. و بعبارة أُخرى: الوضع هيئة كون الشيء ذا نسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة . و تلك النسبة للأجزاء إضافة، ووضع للكل»، التحصيل:٣٣ـ٣٤.

وقال في موضع آخر: «هو كون الشيء ذا نسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة»، التحصيل:٤١٥.

وتعريف الغزالي قريب من تعريف بهمنيار، فراجع معيار العلم :٢٣٦.

وقال الجرجاني: «هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأُمور الخارجية عنه، كالقيام والقعود، فإنّ كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض، و إلى الأمور الخارجية عنه»، التعريفات:٣٢٧.

قال ابن باجه: «و مقولة الوضع ضرورية ؛ فانّ كلّ ما هو في مكان فله بالطبع موضع في مكانه، فذلك الوضع في مكانه يكمل وجوده»، المنطقيات للفارابي٣:١٢٣.

وانظر أيضاً: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد:١٠٩؛ مناهج اليقين:١٤٧؛ شرح المقاصد٢:٤٧٠.

البحث الأوّل

في ماهيته

لفظ الوضع يطلق على معانٍ بالاشتراك [1]: أحدها المقولة، وهي:هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض نسبةً لأجلها تتخالف الأجزاء بالقياس إلى الجهات في الموازاة و الانحراف.فلا يتحقّق إلاّ بنسبتين احداهما بالقياس إلى أجزاء ذي الوضع أنفسها، والثانية بالقياس إلى الأُمور الخارجة عنه، كالقيام؛ فإنّ القائم لابدّ له من نسبة خاصة لأجزائه بعضها إلى بعض كالمحاذات مثلاً بينها، و نسبة خارجية، وهي كون رأس القائم من فوق ورجله من أسفل؛ إذ لولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً و ليس كذلك. فعرفنا أنّ النسبة الأُولى غير كافية و لا النسبة الثانية، بل مجموعها، وكذا القعود والاستلقاء والانبطاح.

---

١. المعنى الأوّل هو المعنى المقوليّ و الماهوي الذي ذكره المصنف، و المعنى الثاني للوضع هو: كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية. و المعنى الثالث أخص من الثاني، وهو: كون الكم قابلاً للإشارة الحسية. راجع المباحث المشرقية١:٥٨٢؛ نهاية الحكمة للعلاّمة الطباطبائي:١٣٣ـ١٣٤؛ المبين للآمدي:١١٧.

البحث الثاني

قـال الشيخ :«و في الـوضـع تضـاد كـالقيـام والانتكـاس، فـانّهما معنيـان وجوديان و يتعـاقبان على موضوع واحد و بينهما غايـة الخلاف، فإنّ الهيئة الحادثة من وضع كـالقيام تصير الأجزاء كـالرأس لها إلى جهـات كالفوق مضـادة لجهات أُخرى كالتحت. و ذلـك إذا كانت الأجزاء لا تتخالف بالعـدد فقط بل بالطبع. ومثال هـذا: أنّ المكعب الذي لـه ست جهـات، لا اختلاف فيه إذا وضـع وضعاً حتى صار هذا السطح منه فوقاً، وهـذا يميناً و هذا شمالاً، ثمّ غيّر حتى صار هذا الـذي هو «فـوق» هـو «تحت» و الذي هـو «تحت» هـو «فوق»، فـإنّ حال جملـة الموضوع في تناسب سـائر أجزائه واحدة بالعدد، ووضعـه لا يخالف الوضع الأوّل بالنوع بل هو كما كـان، لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بـالعدد، وأمّا هيئة الجملة فمحفوظـة ولا يتخالف الوضعان بالحدّ، بـل بالتخصص الجزئي، و ذلك لأنّ الجهات هـي التي كانت بـأعيانها، و الأجـزاء والأطراف التي تليهـا هي مثل التي كانت لا تخالفها بأنواعها، بل بأعدادها.

وأمّا لـو كان بدل المكعب المتشـابه الأضلاع شجرةٌ أو إنسـانٌ، فنصبا على ساقيهما ثـمّ قلبا و نكسا، فـإنّ حدّ الأمريـن مختلف؛ فإنّ حدّ الأوّل وضـع و هيئة حاصلة للشيء من حصوله [1] ساقه كذا و حصول رأسـه كذا، وحدّ الثاني مخالف

---

١. كذا، وفي المصدر: «حصول».

لذلك، لا بسبب أنّ الساق والرأس إنّما يتخالفان بالعدد فقط بل هما متخالفان أيضاً في المعنى و الطبيعة، فإذا كان الحدان اثنين متخالفين و بينهما غاية الخلاف و موضوعهما واحد، فهما متضادان. وأمّا هنالك فإنّها كانت [١] تتخالف الخصوصية الجزئية دون الحدود، إذ كان سطح ما منه «فوق» فصار «تحت»، وصار الآخر «فوق». و ذلك السطح إنّما يغاير السطح الآخر بالعدد مغايرةً ليست في حدين، و الأضداد هي التي لها طبائع متباينة وحدودها متخالفة، و تتخالف بالنوعية لا بالشخصية. و كما أنّ الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث أمس، من حيث هو ذلك البياض الأمسي، و البياض الحادث اليوم، من حيث هو هذا البياض، و هما يتعاقبان على موضوع [واحد] [٢] و ليسا يتضادان، إذ ليس بينهما غاية الخلاف، ولا خلاف بأمر داخل في اللونية، فكذلك؛ و إن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي [٣] و يتعاقبان فيه، فليسا بمتضادين، إذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع و في حقيقة الوضع» [٤].

وفيه نظر، فإنّ الوضع متضاد بالاعتبار تضاد النسب، لا باعتبار اختلاف أحد المضافين، كما أنّ الحركات تتضاد بتضاد المقصد و إن اتحد الموضوعان بالنوع، فكذا الوضع فانّه لا مدخل لموضوع الوضع اختلافاً و اتّفاقاً في اختلاف هيئة الوضع واتّفاقها.

---

١. في المصدر: «فإنّما كان».
٢. ما بين المعقوفين من المصدر.
٣. في المصدر: «ذلك الوضع الشخصي و هذا الوضع الشخصي».
٤. الفصل السادس من قاطيغورياس (مقولات) الشفاء١ :٢٣٣ـ٢٣٥. أُنظر أيضاً التحصيل:٤١٥.

البحث الثالث

الـوضع قابـل للشدة و الضعـف، فإنّ الشيء قـد يكون أشـدّ انتصابـاً أو انتكاساً من غيره. و بـالجملة، فانّه يقبل الشدّة و الضعـف على نحو قبول الأين، ولا يقبله على نحو لا قبول الأين.

ولأنّ قولنـا:«قيام وجلوس» قد يقـال على الحركة إلى حصول هـذا الوضع، ويقال على الهيئة الحاصلة.

فاعلم أنّ القيام الذي من الوضع هو القار منهما، لا حالة«أن يقوم» [1].

---

١. راجع نفس المصدر من ابن سينا.

الفصل الخامس:

في المِلْك [1]

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والحقّ والدين ـ قدّس الله روحه ـ عن هذه المقولة. وقول الشيخ في الشفاء: «إنّه لم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها [2]؛ و لا أحد الأُمور التي تجعل كالأنواع لها أنـواعاً لها، بل يقال عليهـا باشتراك من

---

١. يسميها أرسطو بـ «لـه» ، منطق أرسطو:٧٥. و يسميها ابن سينا بـ «الجِدَة» و تسمّـى أيضاً مقولة القضية، المنطقيات للفارابي ٣:٩٥.

راجع تلخيص المقـولات لابن رشد:١٥٣؛ معيـار العلم: ٢٣٧؛ المباحـث المشرقية١:٥٨٢؛ كشف الفوائد :١١٠؛ مناهج اليقين:١٤٧؛ شرح المقاصد٢:٤٧١؛ الأسفار٤:٢٢٣.

وعرّفها الفـارابي بقوله:«هو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق ، على بسيطـه أو على جزء منه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به» ، المنطقيات للفارابي ١:٦٣.

قال ابن بـاجه: «ومقولـة "له" نسبة الجسـم إلى الجسم المنطبق عليه، وهـو ضروري في وجود الجسم على أحسن أحواله و حفظه و دفع الآفات عليه» ، نفس المصدر٣:١٢٣.

قال الآمدي: «الملك ؛ فعبارة عن ما يحصل للجسم بسبب نسبته إلى ما لَه ، أو لبعضه، ينتقل بانتقاله، كالتختم والتقمص»، المبين:١١٧.

٢. و قال أيضاً: «وأمّا مقولة الجدة، فانيّ إلى هذه الغايـة لم أتحققها» ، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

وقال المصنف :«ولخفائهـا عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كـالجدة والملك و له»، كشف المراد: ٢٧٧.

الاسم أو تشـابه، وكما يقـال: الشيء من الشيء، و الشيء في الشيء، و الشيء على الشيء، و الشيء مـع الشيء؛ ولا اعلم شيئـاً تكــون مقـولـة الجِدَة جنسـاً لتلـك الجزئيات، لا يـوجب مثله في هـذه المذكورة. ويشبه أن يكـون غيري يعلم ذلك، فليتأمل هناك من كتبهم.

ثمّ إن زيـف بعضها مـن أن يكـون أنواعـاً، و جعل تـواطـؤ هـذه المقولـة بالقياس إلى بعضهـا دون بعض، و جعل الاشتراك في اسمها بالقيـاس إلى الجملة أو الآخرين، وعنى به أنّـه نسبة إلى تلاصق [1] ينتقل بانتقالٍ مّـا هو منسوب إليه، فليكن كالتسلح و التنعل والتزيّن و لبس القميص، و ليكن منه جزئي و منه كلي، و منه ذاتي كحال الهرّة عند إهابها، و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه.

ولنفصل هذا المبهم [2] من المقولات العشر إلى ما اوثـر أن نفصل إليه، ففيه مجال» [3].

فقال، و نعم ما قال: تحقيق هذه المقولة أن يقال: «كون الشيء للشيء» أمر معقول ثابت مغاير للشيئين متحقّق في نفس الأمر، إذ قد يكون الشيء ولا تثبت له هذه الإضافة، ثمّ إنّها تتجدد عليـه، فقبل التجدد لم يكن شيء غير العدم و نفس ذلك الشيء، و بعد التجدد حصل زائد، فكان المرجع به إلى الثبوت دون الإنتفاء. ثمّ ذلـك المتجدد أمـر كلي، فإنّه قـد يصدق ثبـوت الجوهر للجـوهر، كما نقـول: زيد[له] [4] مال، و قد يصدق ثبوت العرض للجوهر و بالعكس. و العلّة يثبت لها معلولها و بـالعكس. و بالجملة فأنـواع هذا الحصول متعـددة متكثرة، فيجب أن

---

١. في المصدر: «ملاصق».

٢. في نسخة من المصدر: «المهم».

٣. الفصل السادس من المقالة السادسة من قاطيغورياس الشفاء١: ٢٣٥.

٤. سقطت سهواً، وأضفناها طبقاً للمعنى.

تدخل هذه الأنواع تحت الكلي الذي يصدق عليها، فلتكن هذه المقولة. و لمّا طلب الأوائل إيضاحها وضعوا لها ألفاظاً ثلاثة: المِلك و الجِدَة، و لَه.

والذي جعله الشيخ بازائها أخصّ من مفهومها، فإنّه خصصها بنسبة الجسم إلى حامله أو لبعضه، و ليس ذلك واجباً في هذه المقولة. ثمّ شرط فيه أن ينتقل بانتقاله، كالتسلح و التقمص و التنعل و التختم، و احترز بذلك عن البيت الحاوي للساكن فيه، و ليس ذلك أيضاً شرطاً في هذه المقولة.

الفصل السادس:

في مقولتي: أن يفعل، وأن ينفعل

وفيه مباحث:

البحث الأوّل
في ماهيتهما

قال الشيخ: «هاتان المقولتان توهم[1] في تصورهما[2] هيئة توجد في الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعد[ها][3] البتة في الحدّ الذي يكون معها من الكيف أو الكم أو الأين أو الوضع، بل لا يزال يفارق على اتصال[4] بها الشيءُ شيئاً، ويتوجه إلى شيء مادامت موجودة، كالتسود مادام الشيء يتسود، والتبيض مادام الشيء يتبيض، و الحركة من مكان إلى مكان، فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها، فهو منفعل و حاله هي أن ينفعل، و الشيء الذي منه هذه الهيئة على

---

١. في النسخ: «ترسم»، و ما أثبتناه من المصدر.

٢. في المصدر: «تصورها».

٣. ما بين المعقوفين من المصدر.

٤. في المصدر: «اتصاله».

اتصالها، فهو من حيث هو، منسوب إليها فحاله هي أن يفعل»[1].

والحاصل من كلامه أنّ مقولة أن يفعل: تأثير الشيء في غيره أثراً غير قارّ الذات، فحاله مادام يؤثر هي أن يفعل، كالتسخين مادام المسخّن يسخن، والقطع مادام القاطع يقطع . و مقولة أن ينفعل: تأثير الشيء في غيره مادام التأثر، كالتسخن و التبرد والتقطع.

وإنّما اختير لهما «أن يفعل» و «أن ينفعل» دون الفعل و الإنفعال تنبيهاً على اعتبار السلوك في المقولتين، فإذا انقطع لم يصدقا، بخلاف الفعل والانفعال اللّذَيْن يقالان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه، كما إذا اشتدت السخونة والقطع و وقفت الحركة، فإنّه يقال: هذا القطع ثابت و هذه السخونة حاصلة، و لا يقال: فيهما حالة الاستقرار هو ذا يتسخن أو ينقطع. و كذلك القيام الذي هو النهوض، و الجلوس الذي هو المصير إلى الأمر الذي يشتد ـ فيسمى جلوساً ـ هما من هذه المقولة. وأمّا هيئة القيام المستقرة، و هيئة الجلوس المستقرة، فمن باب الوضع، كما أنّ السخونة من باب الكيف، و هيئة الاستقرار في المكان هو من الأين. أمّا هذه المقولة، هي ما كان توجهاً إلى إحدى هذه الغايات غير مستقر من حيث هو كذلك. لكن قد يصدق الفعل و الانفعال حالة السلوك أيضاً، فكان الأوّل أخص، فلهذا وضعتا له دون المصدر.

---

١. الفصل السادس من المقالة السادسة من قاطيغورياس الشفاء١ :٢٣٥ـ٢٣٦.
أُنظر أيضاً التحصيل:٤١٧؛ معيار العلم:٢٣٨؛ كشف الفوائد:١١٠ـ١١١.

البحث الثاني

في عروض التضاد فيهما [1]

إنّ التضاد قـد يعرض في هـاتين المقولتين، كما يعـرض في ما عـداهما، فكما أنّ البياض ضـدّ السواد كذا التبيض ضـدّ التسود، فانّـه يستحيل أن يكون الشيء حالة طلبه للبياض يطلـب السواد لامتناع اجتماعهما فامتنع اجتماع طلبهما، و هما معنيـان ثبـوتيان متعـاقبـان على مـوضوع واحـد و بينهما غـايـة التبـاعد، فكـانـا ضدين.

---

١. راجع نفـس المصدر مـن ابن سينـا:٢٣٧؛ منطق أرسطـو:٦٢؛ المبـاحث المشرقيـة١:٥٨٣؛ شرح المقاصد٢:٤٧٢.

البحث الثالث [1]

إنّه قد يعرض فيهما اشتداد و تنقص ، لا مـن جهة القرب إلى الطرف الذي هو السـواد، فإنّ القريب من ذلك،و هـو [حدّ] [2] مبلوغ إليه مـن ذلك السواد، بل [3] بالقياس إلى الإسوداد الـذي هو سكون [4] في السواد. و فـرق بين الإسوداد، أعني الحاصل القـار، وبين السواد، فإنّ الإسوداد يعقل على أنّـه غاية حركـة، وأمّا السواد فلا يحتاج في تعقله سواداً إلى تعقل حـركة إليه؛ فإنّ من الإسوداد الذي هو السلوك ما هو أقرب إلى الإسوداد الذي هو غاية السلوك من إسوداد آخر. وكذلك قـد يكون بعضـه أسرع وصولاً إلى الغـاية من بعـض. و هذا الاشتـداد و التنقص ليس بالقياس إلى السواد، بل إلى الإسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد، ولا شكّ في أنّ السلوك إلى السواد غير السواد.

---

١. راجع نفس المصدر مـن ابن سينـا:٢٣٧؛ منطق أرسطـو:٦٢؛ المبـاحث المشرقيـة١ :٥٨٣؛ شرح المقاصد٢:٤٧٢.

٢. مابين المعقوفين من الشفاء.

٣. في النسخ: «قيل»، و ما أثبتناه من الشفاء.

٤. ق: «سيكون».

البحث الرابع [1]

بعض الناس خصص هاتين المقولتين بالتغير بالكيف خاصة، فقال: هذه المقولـة يجب أن تكون تغيراً في الكيـف فقط. وأمّا العـام لها و لغيرها فمـن الأُمور التي تقع في مقولات كثيرة. و بعضهم يجوّز أن تكون جامعـة للأنواع كلّها بمعنى واحد. وتحقيق ذلك غير لائق هنا.

---

١. راجع نفس المصدر مـن ابن سينا:٢٣٦. وقال ابن سينا في مـوضع آخر:«و إنّ قوماً آخريـن قالوا: إنّ الانفعال هي الكيفية لا غير، فليس التسخن غير السخونة. و ما قالوه باطل؛ فانّ التسخن هو سلوك إلى السخـونة، فإن كان المتسخـن له في كلّ آنٍ سخونـة، فليس تسخنه تلك السخـونة، بل تسخنه إنّما هـو بالقياس إلى سخونـةٍ مطلوبة. و بالجملـة فإنّ التسخن هيئة غير قارة و السخـونة هيئة قارة الخ»، الفصل الثالث من المقالة الثانية من قاطيغورياس الشفاء١:٦٩.

خاتمة

تشتمل على بحثين:

البحث الأوّل
في حصر المقولات [1]

---

١. قد وقع النزاع بين المنطقيين وأيضاً بين الفلاسفة في حصر المقولات، فمنهم من قال: «إنّها عشر؛ ومنهم من قال انّها أربع ــ بارجاع المقولات النسبية إلى مقولة واحدة ـ ومنهم من قال انّها خمس؛ ومنهم من أنهاها إلى مقولتين هما الجوهر والعرض».

و قد ادعي في هذا المبحث أمران لا يصحّ شيء منهما، وإليك تفصيلهما:

الأمر الأوّل: قيل: «لم ينص أرسطو صراحة على عدد مقولاته، بل عرض لها في مناسبات مختلفة ذاكراً بعضها ومهملاً بعضها الآخر، ولم يصل بها إلى عشر إلاّ في كتابي «المقولات»و «الجدل». ولكن تلاميذه وأتباعه اعتبروا هذا الرقم مقدساً وذادوا عنه بكل قواهم»،مقدمة دكتور إبراهيم المذكور على مقولات منطق الشفاء.

أقول: إنّ أرسطو لم ينص على عدد المقولات في كتابه «المقولات»، و لكنّه صرّح به في كتابه «الجدل» حيث قال: «و بعد هذه الأشياء ينبغي أن نحدَّ أجناس المقولات... فنقول: إنّ عدّتها عشرة: ما هو الشيء؛ و الكم؛ و الكيف؛و المضاف؛ و أين؛ و متى؛و النُّصْبة؛ وله؛ ويفعل؛ وينفعل.وذلك أنّ العرض والجنس والخاصة و الحدّ أبداً في واحد من هذه العشر مقولات يوجد...فهذه هي الأشياء التي فيها و منها الأقاويل، و هذه عِدّتها»، منطق أرسطو ٢:٥٠٢. ⇐

قد ذكرنا فيما سلف [1]: أنّه لا دليل على ذلك سوى الاستقراء الذي ليس بتام، مع أنّ الشيخ تكلف كلاماً طويلاً رام به الدلالة عليه.

فقال: «إنّا بيّنا انحصار الممكنات في الجواهر والأعراض، فإذا بينا انحصار الأعراض في التسعة حصل المطلوب. و الذي يدل عليه أنّ العرض إمّا أن يحتاج

الأمر الثاني:

قيل: «يتفق فلاسفة الإسلام جميعاً مع ابن سينا في الأخذ بهذا العدد و الدفاع عنه ...و ابن سينا في إخلاصه لأرسطو يرعى هذه القداسة و يدافع عنها» ، نفس المصدر للدكتور إبراهيم المذكور.

أقول: هذه النسبة إلى جميع فلاسفة الإسلام أيضاً غير صحيحة، فلنذكر نماذج من مخالفتهم لحصر المقولات في عشر:

١. يذكر ابن سينا هذا العدد في بعض المواضع من الشفاء مماشاة وعلى سبيل التقريب وقد صرّح برأيه النهائي في موضع منه و قال: «وأمّا نحن فلا نتشدّد كلّ التشدّد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة الخ»، الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء:٤٢. و التكلّف الذي نقله المصنف عن الشيخ لاثبات عدد العشر للمقولات، قد اعترف الشيخ برداءته و ضعفه، حيث قال: «فهذا ضرب من التقريب متكلّف لا أضمن صحته»، الفصل الخامس من المقالة الثانية من مقولات منطق الشفاء١ :٨٦.

٢. يعتقد الغزالي انّ هذا العدد مزعوم المنطقيين حيث قال: «والأجناس العالية التي هي أعلى الأجناس زعم المنطقيون انّها عشرة»، معيار العلم في المنطق:٧٧.

٣. و منهم من جعلها أربعاً ووافقهم عمر بن سهلان الساوجي صاحب البصائر. على ذلك راجع المطارحات:٢٧٨.

٤. وجعلها شيخ الاشراق خمسة و قال:«... فانحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة» التلويحات:١١.

٥. و أنهاها ميرداماد إلى مقولتين هما الجوهر والعرض، القبسات: ٤٠.

٦. قال المصنف: «و بالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان»، كشف المراد : ٢٠٢.

١. في المجلد الأوّل، ص ٣١٧.

في تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه أو لا يحتاج. فإن كان لا يحتاج، فإمّا أن يكون حصوله بسبب حصول أجزائه أو لا يكون، فالأوّل [هو الوضع] (١). والثاني لا يخلو إمّا أن يوجب ذلك العرض استعداد قبول الإنقسام أو لا يوجب، فالأوّل هو: «الكم» والثاني هو :«الكيف». فإنّا لا نعني بالكيف إلاّ العرض الذي لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله. وأمّا العرض الذي يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه فلابدّ وأن تكون له نسبة إلى ذلك الخارج، فتلك النسبة إمّا أن تكون بحيث يكون ذلك الخارج أيضاً نسبة إليه، و هذا هو: «المضاف» و إمّا أن تكون النسبة لا تقتضي ذلك، فنقول: تلك النسبة إمّا أن تكون إلى الجواهر أو إلى الأعراض. لا جائز أن تكون إلى الجواهر، فانّها لأنفسها لا تستحق أن تجعل لها أو إليها نسبة، بل إنّما تستحق لأُمور وأحوال تختص بها. فإذن تلك النسبة إنّما تكون إلى الأعراض، فتلك الأعراض إمّا أن تكون من الأعراض النسبيّة أو لا تكون، فإن كانت النسبة إلى الأعراض، فإنّ النسبة إلى النسبة تتأدى في آخرها إلى شيء غير نسبي حتى لا يتسلسل، فتكون النسبة بالحقيقة إنّما هي إلى أعراض غير نسبيّة، فتكون إمّا إلى كمية أو إلى كيفية أو وضع. ثمّ إنّ الأشياء لا تنسب إلى الكميات كيف اتّفق بل إن نسبت إليها فذلك أن تجعل جوهر مكمّم مقدِّر لجواهر أُخر، وإنّما يقدِّر ذلك الآخر إمّا بمقدار ذاته أو بمقدار صفة من صفاته؛ وقد دلّ الدليل على أنّه ليس لشيء من صفات الجسم مقدار غير مقدار الجسم إلاّ للحركة، فإن كان الجسم المتقدر بقدر غيره بمقدار ذاته، فذلك بأن يكون حاوياً

---

١. في جميع النسخ بياض، وفي هامش نسخة ق: كذا (أي بياض) في الأصل الذي بخط المصنف ﷺ. و لكن أضفنا ما بين المعقوفين طبقاً للمعنى و سياق التقسيم، فالوضع في هذا التقسيم هو الأوّل، و الثاني: الكم و الثالث: الكيف والرابع: المضاف و الخامس: الأين والسادس: المِلك والسابع: المتى والثامن : أن ينفعل و التاسع: أن يفعل.

له أو محوياً فيـه، فإن كان بقدر غيره بمقدار حركتـه، فذلك هو التقدير بـالزمان. فإذن النسبة إلى الكم إمّـا أن تكون نسبة إلى الحاوي أو إلى الزمان. فـإن كان نسبة إلى الحاوي، فإمّا أن تكون نسبة إلى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله، و هو:«الأين»، أو إلى الحاوي الذي ينتقـل بانتقالـه، وهو «المِلك». وأمّـا النسبة إلى الزمـان، فهو: «المتیٰ». فثبت أنّ المقولات النسبيّة منبعثة [١] من النسبة إلى الكيفية.

واعلم أنّه ليس كلّ كيفية تجعل الجوهر منسـوباً إلى جواهر أُخر، بل كل [٢] كيفية تكـون من هذا في ذلك و من ذلك في هـذا، نسبتها أقرّ. و إذا كـان كذلك فحال الـذي تكوّن فيـه الكيفية هو مقـولة:«أن ينفعل»، وحـال الذي تكـوّن منه الكيفية هو مقولة:«أن يفعل» [٣].

وهذا الكـلام على طولـه لا يسمن ولا يغني مـن جوع، وقـد اعترف بضعفه ورداءته.

---

١. الكلمة غير واضحة في النسخ، و لعلّ الصواب ما أثبتناه.

٢. «كل» ساقطة في المصدر.

٣. الفصل الخامس من المقالة الثانية من مقولات منطق الشفاء. بتصرف العلاّمة.

البحث الثاني
في أنّ الأعراض النسبية
هل هي وجودية أم لا؟

قد مضى البحث في الإضافة [١]، و أنّها هل هي ثبوتيـة أم لا؟ بقي الكلام في ما عـداها. فالمتكلمـون نفوها إلاّ الأين، فـإنّه باتفـاق المتكلّمين والحكماء أمر ثبوتي،والحكماء أثبتوا الجميع.

احتج المتكلّمون على نفي متـى بأنّه لو كان ثـابتاً لكان له متـى؛ لأنّه يكون أيضاً واقعاً في ذلك الـزمان، إذ لا وجود لتلك النسبة قبل ذلك الـزمان و لا بعده بل فيه، فتكون لها نسبة ـ بالحصول فيه ـ أُخرى، و يتسلسل [٢].

قال أفضل المحقّقين:«نسبـة الشيء إلى الزمان كنسبته إلى المكـان، و نسبته إلى المكان عند المتكلم ثبوتية. وأمّا النسبة فتلحقهما بعد ثبوتهما» [٣].

وفيه نظـر، فإنّ النسب تختلـف باختلاف المنسـوب إليه فـلا يجب التماثل.

---

١. في البحث الخامس من مباحث المضاف.

٢. نقد المحصل:١٣١.

٣. نفس المصدر:١٣٢.

وأيضاً الزمان عند المتكلّمين ليس أمراً حقيقياً، بل هو راجع إلى النسب المعقولة.

وأمّا الوضع، فإن عُنِي به ما لكل واحد من أجزاء الجسم من الأين و مماسّة الغير، فلا نـزاع في ثبوتـه؛ لكنّهم لم يقصدوا بـه ذلك. وإن عنى به أمـر وراء ذلك قائم بمجمـوع الأجزاء، فهو محال؛ لأنّ تلك الهيئـة إمّا أن تكون واحـدة في نفسها فيلزم من قيامها بالجسم ذي الأجزاء الكثيرة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة. و لانّه يلزم اتصاف كلّ واحد من أجـزاء الجسم بهيئةكله، هذا خلف. أو لا تكون كذلـك، بل تنقسم إلى أقسـام يقوم بكل واحـد من أجـزاء الجسم كلّ واحـد من أجزائها، فعنـد اجتماع تلك الأجزاء في ذات تلك الأُمور إمّـا أن تحصل للمجموع هيئة وراء مـا لكلّ واحد من الأجـزاء، فحينئذٍ يعود المحـال، أو لا تحصل و ذلك يقتضي نفي كون الوضع أمراً وجودياً.

لا يقال: لِـمَ لا يجوز أن يقـال: إنّه عرضت لتلك الأجزاء وحدة بـاعتبارها صارت واحدةً، وحينئـذٍ لا يلزم من قيام هيئة الـوضع بها قيامُ الواحـد بأكثر من الواحد؟

لأنّا نقول: الاشكال في كيفية قيام تلك الـوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها؛ فإن كان ذلك بسبب وحدة أُخرى سابقة، لزم التسلسل.

قـال أفضل المحقّقين: «الهيئـة المسماة بالـوضع إنّما تحصـل في الأجزاء بعـد صيرورتها جملـةً واحـدة، و كـذلـك الـزاويـة و الشكـل، و ليس ذلـك حلـول للعرض[1] الواحد في محالّ كثيرة، إنّما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبارٍ غير اعتبار وحدته، و لم يدل على استحالة ذلك دليل.

وأمّـا الوحـدة، فهي التي تجعـل المجموع واحـداً، إذا[2] اعتبر فيـه عـدم

١. في المصدر: «العرض».

٢. في المصدر:«و إذا».

الانقسام بوجهٍ ما مثلاً كالعشرة، فانّها لا تنقسم من حيث هي عشرة وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة. وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة؛ و لا يلزم منه إثنينية [١]، فإنّ موضوع الوحدة الأُولى هوالشيء الذي يقال له إنّه واحد، و موضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأُولى. و إذا لم تتكثّر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد، و ليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها،بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع، ولا يلزم التسلسل» [٢].

وفيه نظر، فإنّ الوحدة لو لم تحتج في قيامها بالكثرة إلى وحدة تسبقها، لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتكثرة، و هو محال، و إلاّ لزم انقسامه، أو حلول العرض الواحد في محالّ متعددة، أو خلو بعض الأجزاء عن الحالّ و حلوله في بعض من غير أولوية. ولو جاز ذلك جاز حلول هيئة الوضع في المركب من غير افتقار إلى اتصافه بوحدة تسبقه. و تفسير الوحدة باعتبار عدم الانقسام، يقتضي كون الوحدة عدمية، و هي ثبوتية عندهم.

ثمّ كيف يعقل عدم اعتبار الانقسام في محلّ منقسم لولا اتصافه بأمر باعتباره عرض هذا الاعتبار العقلي؟ و اسناد هذا الاعتبار إلى اعتبار كونها ذلك المجموع يدل على افتقاره إلى اعتبارٍ به صارت الأجزاء واحدة هي ذلك المجموع، لكن الكلام في ذلك المجموع من أنّه إمّا واحد أو كثير كالكلام في الوضع والوحدة. فظهر أنّ التسلسل لازم.

وأمّا المِلك فإنّه لو كان ثبوتياً لزم التسلسل؛ لافتقار النسب إلى محل، فلها نسبة إليه و يتسلسل، كما تقدم.

---

١. في المصدر:«ثبوته».

٢. نفس المصدر:١٣٤ـ١٣٥.

وأمّا مقولتا أن يفعل وأن ينفعل، فليستا وجوديتين، لأنّ كون الشيء موصوفاً بغيره إن كان زائداً على ذات الموصوف و ذات الصفة كان أيضاً حاصلاً في ذات الموصوف، فيلزم أن يكون اتصافه بتلك الموصوفية زائداً عليه، و يلزم التسلسل.

وأيضاً[1] تأثير المؤثر في الأثر لو كان ثبوتياً لكان عرضاً؛ لاستحالة كون المؤثرية جوهراً قائماً بذاته، لأنّه من الاعراض النسبية التي لا تعقل إلاّ بين شيئين، فكيف يعقل قيامها بذاتها؟! فتكون مفتقرة إلى المؤثر، فتأثير المؤثر في ذلك التأثير يكون زائداً عليه، و يتسلسل. و مع تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأنّا نقول: إذا كان بين كلّ مؤثرٍ و أثر واسطة هي التأثير حتى افترضت هناك أُمور غير متناهية يكون كلّ سابق منها علّة للاحق، فتلك الأُمور إمّا أن تكون متلاقية، أو لا يكون شيء منها متلاقياً، و نعني بالتلاقي أن يفرض مؤثر و متأثر لا واسطة بينهما. فإن كانت متلاقية بأن يوجد أمران منها لا يتوسطهما شيء ويكون أحدهما مؤثراً والآخر أثراً، فحينئذٍ لا يكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر، فلا يكون تأثير الأوّل في الثاني زائداً عليهما، وكذا تأثير الثاني في الثالث، والثالث في الرابع، و هكذا، فلا يكون شيء من تأثيرات المؤثرات زائداً على ذات المؤثر و ذات الأثر، فلا تكون المؤثرية ثبوتية، وهو المطلوب، ولا تكون هناك جملة تزيد على المؤثر والأثر، لا متناهية ولا غير متناهية، وهو خلاف الفرض.

و إن لم يوجد متلاقيان البتة، بل كلّ أمرين فرضا بينهما ثالث، كان معناه

---

١. هذا الاستدلال من الرازي في المباحث المشرقية ١: ٥٨٤. و قال صدر المتألهين في رده: «هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أُصول الحكمة، كمسألة الوجود و زيادته على الماهية الخ»، راجع الأسفار٤: ٢٢٦.

أنّـه لا يـوجـد هنـاك مـا تكـون ذاتــه مـؤثـرة في ذات شيء، فيكـون هـذا نفيـاً للمؤثرية.

فظهر من ذلك أنّ المؤثرية لا يجوز أن تكون صفة ثبوتية.

وأمّا المتأثرية، وهـي: قبول الأثر من مؤثرِه، فنقول: إنّه يمتنـع كونها ثبوتية، وإلاّ لزم التسلسل؛ لأنّ قبول الذات لتلك القابلية تستـدعي قابلية أُخرى سابقة، و الكلام في تلك القابلية كالكلام في هذه، و يتسلسل.

وأيضاً نقول: إمّا أن يكون بين كلّ أمريـن فرضا تلاقٍ أو لا يكون، و نسوق ما قلناه في المؤثرية إلى المتأثرية بعينه.

احتج من أثبتهما بأنّ المفهوم من كون الشيء مؤثراً أو قابلاً، غير المفهوم من الذات التي حكـم عليها بكونها مؤثـرة و كونها أثراً؛ لأنّ تعقـل ذات النار، وتعقل ذات الاحراق غيرها، و تعقل تـأثير النار في الاحراق ووقوع الاحراق بـالنار غيرها. فهـذه المؤثريـة و المتـأثريـة أمـران زائدان على الذات المؤثـرة و المتـأثرة، و ليسـا مفهومين سلبيين؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ اللامؤثرية واللاقابلية عدميان فمقابلهما ثبوتي. و ليس ذلك أيضـاً من الأُمور العرضية غير المطابقـة للخارج، و إلاّ لم يكن الشيء في نفسـه مؤثـراً ولا أثراً. فإذن هـذه المؤثريـة و المتأثـرية أمـران وجوديـان زائدان، وهو المطلوب.

والجواب: الزيـادة في التعقل لا تقتضي الزيـادة في الخارج. وكون النقيضين عدمين يقتضي كونهما محصَّلين، أمّا وجوديين في الخارج فلا، كما نقول في الجهات بعينه.

قال أفضـل المحقّقين:«التأثير الذي هـو المقولـة ليس كلّ تـأثير اتّفق، بل التأثير الصـادر عن المؤثـر في زمان غير قـارّ الـذات، كقطع السكين اللحم، فـانّ

الجزئين منه لا يقعان في زمان واحد، و الهيئة [١] الحاصلة للسكين ـ حين يقال له: هـو ذا يقطع لا قبلـه ولا بعده ـ هـي المرادة بأن يفعل. و قس عليه الإنفعـال. والنسبة إنّما تعرض للعقل بين القاطع و المقطوع» [٢].

و فيه نظر، فإنّ هذا الكلام غير مفيد في المطلوب، ولا دافع للتسلسل الذي ذكره.

---

١. في المصدر: «فالهيئة».

٢. نقد المحصل: ١٣٢.

القاعدة الثالثة

في تقسيم المُحْدَثات على رأي المتكلمين

قال المتكلّمون: المحدث إمّا أن يكون متحيزاً أو قائماً بالمتحيز، أو لا متحيزاً ولا قائماً به، و هذا الثالث أنكره الجمهور من المتكلّمين [1].

وأقوى ما لهم فيه: أنّا لو فرضنا موجوداً غير متحيز ولا حالّ فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه، و يلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية.

وهذا ضعيف؛ لأنّ الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل، وإلاّ لزم تماثل المختلفات؛ لأنّ كلّ مختلفين لابدّ وأن يشتركا في سلب ما عداهما عنهما.

قال أفضل المحقّقين:«الأقدمون من المتكلمين قالوا: المتحيز هو الجوهر، والحالّ فيه هو العرض، والموجود الذي لا يكون جوهراً ولا عرضاً هو الله تعالى. وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حالّ فيه، لا كما قاله [2]، فإنّ ذلك لا يقوله عاقل» [3].

---

١. قال: «إلاّ شرذمةٌ قليلة منهم غيرُ محقّقين، قالوا بوجود البقاء و إرادة الله تعالى، وكراهيته لا في محلّ. وابن شبيب ــ من المتكلّمين ـ قال بوجود البقاء لا في محلّ»، مناهج اليقين:٢٣. و لذا عبّر هنا بـ«الجمهور من المتكلّمين» و في أنوار الملكوت بـ «أكثر المتكلّمين» ،ص ١٨. و ممّن أنكر الثالث إبراهيم بن نوبخت، حيث قال:«الجوهر: هو المحيز، والعرض: الحالّ في المتحيز.ولا واسطة بينهما» نفس المصدر:١٧. وقال القاضي عبد الجبار: «المحدث لا يخرج عن أن يكون حالاً أو محلاً»، المحيط بالتكليف: ٩٧.وقال الايجي: «الحادث إمّا متحيز أو حال في المتحيز... وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه لم يثبت وجوده عندنا» ، شرح المواقف ٢:٧٣ـ٧٤.

٢. الرازي.

٣. نقد المحصل:١٤٢.

وفيه نظر، فإنّ دعوى انحصار الموجود الذي لا يكون جوهراً ولا عرضاً في الله تعالى إنّما يتم لو نفوا الموجود المجرد غير الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: المتحيز إمّا أن يقبل الانقسام أو لا، و الثاني هو الجوهر الفرد، ولا يسمىٰ جسماً إلاّ عند بعضهم فإنّه جعل المتحيز جسماً سواء انقسم أو لا، وعلى هذا يقول المجسّم: الله تعالى جسم ولا يقول بصحّة تجزيه.

والأوّل هو الجسم عند أبي الحسن الأشعري، فإنّه جعل الجسم هو المتحيز المنقسم مطلقاً. وأقلّ ما يحصل من جوهرين عنده[1]. و ليس بمتعارف عند الجمهور[2]؛ لأنّ المشهور من الجسم أنّه: الطويل العريض العميق، أو المنقسم في الجهات الثلاث، فالمتألف من جوهرين عند المعتزلة «خط»، و من أربعة «سطح»[3]، لأنّه يحصل من ضمّ خط إلى خط ـ لا في سمت الطول ـ، و من ثمانية «جسم»؛ لأنّه يحصل بوقوع سطح على سطح. وعند الكعبي أقلّ ما يحصل منه الجسم أربعة جواهر ثلاثة كمثلث و رابعها فوقها و يصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثات[4]. وقال بعضهم من ستة جواهر، بأن يقع سطح مثلث من ثلاثة جواهر على مثله، و تحصل الأبعاد الثلاثة فيه، وهو مذهب أبي الهذيل

---

١. هذا ما اتّفق عليه الأشاعرة، و اختلفوا في أنّ الجسم هل هو مجموع الجزئين المتألفين ـ بأن يكون التأليف شرطاً لحصول الجسم ـ، أو كلّ واحد منهما جسم، راجع مقالات الإسلاميين:٣٠٢؛ أنوار الملكوت:١٨؛ الباقلاني و آرائه الكلامية:٣٣٦.

٢. أي المعتزلة والفلاسفة. ومن المعتزلة النظام ومعمّر وأبو هذيل العلاف و ضرار بن عمرو و الجبائي. نفس المصادر.

٣. فهما (الخط و السطح) واسطتان بين الجوهر الفرد و الجسم عند المعتزلة، و داخلتان في الجسم عند الأشاعرة.

٤. أنوار الملكوت:١٨.

العلاف[١]. و الباقون من المعتزلة قالوا: أقله من ثمانية جواهر يتألف، كمكعب ذي أضلاع ستة مربعات. والفلاسفة اعتبروا في الجسم الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة [٢].

وأمّا الحالّ في المتحيز فهو العرض [٣]، وهو إمّا أن يجوز اتصاف غير الحي به أو لا.

أمّا الأوّل فهو المحسوس بإحدى الحواس الخمس و الأكوان.

أمّا المحسوسة، فمنها: المحسوسة بالبصر إحساساً أوّلياً، وهي الألوان والأضواء. ومنها: المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات والحروف. ومنها: المحسوسة بالذوق، و هي الطعوم التسعة. و منها: المحسوسة باللمس، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، و الثقل والخفة، و الصلابة و اللين.

والأعراض التي لا يوصف غير الحي بها عشرة:

الأوّل: الحياة، الثاني: القدرة، الثالث: الاعتقاد، الرابع: الظن، الخامس: النَّظَر، السادس: الارادة، السابع: الكراهية، الثامن: الشهوة، التاسع : النَّفْرَة، العاشر: الألم. فا لمشهور عندهم من الأعراض عشرون:

الأوّل: الأكوان، الثاني : الطعوم، الثالث: الروائح، الرابع: الحرارة، الخامس: البرودة، السادس: الرطوبة، السابع: اليبوسة، الثامن: الألوان، التاسع:

---

١. مقالات الإسلاميين:٢ ٠ ٣ـ٣ ٠ ٣.

٢. شرح الإشارات٢: ٥ـ٦ .

٣. راجع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار:٣٦؛ نقد المحصل:١٤٣ـ١٤٤؛ كشف الفوائد: ٨٩؛ مناهج اليقين:٢٤ .

الاعتماد، العاشر: الصوت، والعشرة السابقة. وأثبت البصريون من المعتزلة: الفناء[١] والتأليف[٢]. والكلام في هذه القاعدة يقع على نوعين:

---

١. قال المصنف: «وأثبت أبو هاشم الفناء بمعنى يضادُّ الجواهر»، كشف الفوائد: ١٠٢.

٢. و قال المصنف: «أثبته أبو هاشم وأصحابه عرضاً قائماً بمحلين لا أزيد الخ»، نفس المصدر: ٩٥.

وهو ضم بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض، شرح المواقف ١١:٧. فهو عرض يقتضي صعوبة تفكيك الأجزاء كالحديد مثلاً، أو سهولته كالماء والدهن.

النوع الأوّل

في الجواهر [1]

وفيه مقدمة، و فصول:

أمّا المقدمة

ففي حقيقة الجوهر

الجوهر يطلق بـالاشتراك على الموجود لا في موضـوع، وهو رأي الحكماء [2]، والثاني: المتحيز الذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفرضية و الوهمية [3].

والجوهرية عند مشايخ المعتزلـة: أمر زائد على ذاته يسمونها صفة للجنس، بها [4] يخالف ما يخالف و يماثل ما يماثل، و هي ثابتـة وجوداً و عدماً عند أكثرهم. و منع أبو القاسم الكعبي من تسمية المعدوم جوهراً وعرضاً وجعله شيئاً و معلوماً و مقدوراً و ثابتاً.

---

١. والنوع الثاني في الأعراض، ج٣، ص ٢٦١.

٢. الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء: ٣١٢(فصل في تعريف الجوهر).

٣. و هو رأي المتكلّمين، أنوار الملكوت: ١٧. و هو المسمّى بـ«الجوهر الفرد»، كشف الفوائد: ٨١.

٤. ج: «بهما».

واختلف الشيخان، فقال أبو علي الجبائي: إنّ الجوهر الفرد لا حظ له في المساحة، و جعل مساحته بغيره، كما أنّ طوله بغيره، و به قال أبو القاسم الكعبي. و قال أبو هاشم: إنّ له حظاً في المساحة. واتّفقا على أنّه ليس له حظ في الطول والعرض خلافاً لبعض المعتزلة، لأنّ الطول تأليف مخصوص و لهذا يقال: طولت الحديد إذا فعلتَ فيه تأليفات مخصوصة، و إذا قلنا في أحد الشيئين إنّه أطول من غيره فليس المراد منه كثرة التأليف دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً، فإذا صحّ ذلك و كان التأليف ممّا يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء لم يكن له حظ من الطول و لا من العرض.

الفصل الأوّل

في الجوهر الفرد [1]

وفيه مباحث

---

١. الجوهر الفرد عند المتكلّمين هو العنصر الأوّل في تكوين الأجسام الذي لا يقبل التجزئة والانقسام.

وهو الذي يسمّى اليوم بـ «الذَّرة»(Atom) وهو في الفيزياء و الكيمياء أصغر جزء من أجزاء المادة العنصرية.ولا يمكن تجزئته، و مع فرض تجزئته، كما أثبتته العلوم الحديثة إلى نواة تحمل شحنات كهربائية موجبة تسمّى البروتونات، وشحنات كهربائية سالبة تسمى الكترونات ونواة لاتحمل شحنات كهربائية تسمّى نيوترونات و هكذا إلى أجزاء أُخرى، لا تصدق عليه لفظة الذرة، لأنّها موضوعة للجزء الذي لا يتجزأ.

وانتهت بحوث الذرة في عصرنا الراهن بالقنبلة الذرية و الخدمات السلمية للطاقة الذرية.

و ممن ذهب إلى وجود الذرة من قدماء اليونان:«اليوقبس» و « ديمقريطس». و قال بهذا المذهب في الهند مدرسة ڤيشسكا، وأصحاب مذهب الجينا (Jaina) وبعض المدارس البوذية.

و ربما كان أوّل من دعا من المسلمين إلى هذا المذهب أبا هذيل العلاف، و تبعه في ذلك من المعتزلة: معمّر بن عبّاد، هشام الفوطي، الجبائيان، الكعبي، الصالحي، القاضي عبد الجبار، ابن متويه، النيسابوري، و من الأشاعرة : الباقلاني ، الاسفراييني، البغدادي، الجويني، اللقاني، السنوسي و غيرهم، و من الماتريدية: أبو منصور الماتريدي، البزدوي، أبو المعين النسفي، نجم الدين النسفي، الصابوني، كمال بن الهمام، البياضي، و غيرهم.

و كان هشام بن الحكم و النظّام و الجاحظ و الخياط و ابن حزم و الفلاسفة يخالفون المذهب الذَّري و ينفون الجزء الذي لا يتجزأ، و قد نقل انّ هشام بن الحكم قد ترك هذه المخالفة كما يأتي من المصنف في ابطال الطفرة. و يظهر من بعض الشخصيات تردّدهم بين القول بالجوهر ⇐

البحث الأوّل

في ثبوته[1]

اعلم أنّ الأجسام منها بسيطة غير مؤلفة من أجسام غيرها البتة كالماء والأرض، و إمّا مركبة من أجسام أُخَر، إمّا مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير. و المؤلفة، لها أجزاء بالفعل هي مفردات أو تنتهي إليها. والمفرد لا شكّ في أنّه قابل للقسمة، فلا يخلو إمّا أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا، وعلى التقديرين فتلك الأجسام إمّا متناهية أو غير متناهية، فهنا احتمالات أربعة[2]:

⇐

الفرد أو نفيه، و منهم: الغزالي و سيف الدين الآمدي و فخر الدين الرازي، راجع التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي:١٦.

و المتكلّمون منهم من يرى انّ العالم مؤلف من جواهر فردة، بعضها ذرات روحية و بعضها ذرات مادية، بخلاف ما يراه الفلاسفة من أنّ العالم مؤلف من هيولى و صورة، راجع مقالات الإسلاميين:٥٩؛ مذاهب الإسلاميين١ :١٨٢ـ١٨٤.

١. أُنظر البحث في شرح الرازي على الإشارات، بداية النمط الأوّل؛ طبيعيات النجاة:١٠٢؛ الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء: ٨٥؛ أنوار الملكوت:١٩.

٢. قال الرازي:«لا مزيد عليها». أُنظر المناقشة في عدد الاحتمالات في شرح قطب الدين الرازي على شرح الاشارات٢ :٨؛ شرح المواقف ٧ :٦.

الأوّل: أن يكون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وهو مذهب جماعة من قدماء الحكماء وأكثر المتكلّمين.

الثاني: أن يكون مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، و هو مذهب بعض القدماء من الحكماء والنظّام من المعتزلة [١].

الثالث: كونه غير متألف من الأجزاء بالفعل لكنّه يقبل انقسامات متناهية لا غير، وهو مذهب الشهرستاني [٢].

الرابع: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه يقبل إنقسامات غير متناهية، وهو مذهب الجماهير من الحكماء [٣].

احتج مثبتوا الجزء بوجوه [٤]:

---

١. من قدماء الحكماء: انكسافراطيس (٤٠٠-٣١٤ق.م)، كما في المباحث المشرقية٢:١٦؛ شرح المواقف٧:٥. و هو تلميذ أفلاطون و صديقه. و قال أبو الحسين الخيّاط: «و إنّما أنكر إبراهيم [النظّام] أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ و زعم أنّه ليس من جزء من الأجسام إلاّ وقد يقسمه الوهم بنصفين»، الانتصار:٣٣.

٢. في كتاب له سمّاه بالمناهج والبينات، و ذهب إليه الرازي في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد، كما في شرح الإشارات٢:٩؛ نقد المحصل:١٨٣؛ كشاف اصطلاحات الفنون١:٢٥٩.

٣. و هو مذهب الرئيس ابن سينا أيضاً تبعاً لأرسطوطاليس. و قال في شرح مذهبه: «يجب أن تعلم أنّه قول أرسطوطاليس بانّ الجسم يتجزأ إلى ما لانهاية، ليس يعني به أنّه يتجزأ أبداً بالفعل الخ»، راجع رسالة الأجوبة عن مسائل البيروني، المسألة الرابعة.

٤. اُنظر الوجوه في الكتب التالية: الفصل الثالث من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء١:١٨٤ـ١٨٨؛ المباحثات: ٣٦٣ـ٣٦٤؛ المعتبر٢: ٢٤؛ المباحث المشرقية٢:٣٣ـ٣٨؛ شرح الرازي على النمط الأوّل من الإشارات؛ المطالب العالية٦:٢٩ و ما يليها؛ مناهج اليقين:٢٥ـ ٢٦؛ نقد المحصل:١٨٤ و ما يليها؛ كشف الفوائد:٨٣ـ ٨٥؛ شرح المواقف٧: ١٣ـ ٢٠.

الوجه الأوّل[1]: الزمان مركب من أجزاء لا تتجزأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمّا الأوّل، فلأنّه منقسم بـالضرورة فمنه ماض و منه مستقبل، فإن لم يكن للحـاضر وجـود أصـلاً كان الـزمـان الموجـود إمّـا مـاضٍ و إمّـا مستقبل لكنّهما معدومـان، فإنّ الماضي هو الـذي كان موجـوداً ثمّ عدم، والمستقبل هـو الذي لم يوجد بعدُ، فلـو لم يكن الحاضر موجوداً لزم أن لا يكون للزمـان وجود البتة والتالي باطـل، فالمقـدّم مثله. فثبت أنّ هنـا زماناً حـاضراً، فنقول: ذلـك الحاضر إن كان منقسماً كـان بعضه مـاضيـاً أو مستقبلاً والآخـر حاضراً، فـلا يكـون كلّ الحاضر حاضراً بل بعضه، هذا خلف، و إن لم يكن منقسماً ثبت المطلوب. فإذا عدم ذلك الآن فـلا يخلو إمّـا أن لا يوجـد عقيبه زمـان أو يوجـد، فإن لم يوجـد لزم انقطـاع الزمان، وهو باطل، و إن وجد فإمّا أن يكون منقسماً، أو غير منقسم، و الأوّل باطل لما تقـدم، فثبت التـالي، فيلـزم وجـود آن عقيب الآن الأوّل و هكـذا في كلّ زمـان يفـرض يجب أن يتركب من الآنـات، فقد ثبـت وجود الآن و تـركب الأزمنـة من الآنات التي لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه البتة.

فنقول: الحركة أيضاً كذلك؛ لأنّ الحركة الواقعة في الآن الذي لا يتجزأ، إمّا أن تكـون منقسمة أوغير منقسمـة، و الأوّل بـاطل، و إلاّ لـوجب انقسـام الزمـان المطابق لها، لأنّ زمان نصف الحركة نصف زمان كلّها، لكنّا فرضنا ذلك الزمان لا نصف له فوجب أن لا يكون للحركة نصف أيضاً، فثبت الثاني و هو أنّ في الحركة ما لا ينقسم، فإذا عـدمت تلك الحركة ثمّ وجدت أُخـرى في آن آخر وجب أن لا

---

١. استدل الرازي بهذا الوجه و قال: «القول بالجوهر الفرد حق»، معالم أُصول الدين: ٣٥. و دافع عنه في المطالـب العاليـة و اختاره في المحصل و التفسير الكبير و الأربعين و كتـابه الموسـوم بالجوهـر الفرد. و أنكره في المبـاحث المشرقية و شرح الإشارات. و توقف فيـه في الملخص و نهاية العقول، كـان يقـول: إنّه ليـس أوّل من تـوقف في هـذه المعضلـة، بـل سبقه إمـام الحرمين و أبـو الحسين البصري.

تنقسم لما مرّ، و هكذا إلى أن تنتهي الحركة. فثبت تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ.

فنقول: إنّ المسافة التي تقع عليها الحركة أيضاً كذلك؛ لأنّ الحركة التي لا تنقسم إنّما تقع على مسافة، فتلك المسافة إمّا أن تكون منقسمة أو لا، والأوّل باطل؛ لأنّ الحركة تنقسم بانقسام المسافة كما انقسمت بانقسام الزمان، لأنّ الضرورة قاضية بأنّ الحركة في نصف المسافة نصف الحركة في كلّ المسافة، فإذا فرضنا الحركة في كلّ المسافة غير منقسمة وجب أن لا تكون المسافة التي وقعت الحركة فيها منقسمة، و إلاّ لانقسمت الحركة بانقسامها، وقد فرضناها غير منقسمة، هذا خلف. فقد ثبت هنا مسافة غير منقسمة. ثمّ المسافة التي تقع فيها الحركة الثانية أيضاً غير منقسمة.

والحاصل أنّ هذه الأُمور الثلاثة: الزمان والحركة والمسافة متطابقة أيّها انقسم انقسم الباقيان، وأيّها امتنع عليه القسمة امتنع على الباقيين [١].

قال أفضل المحقّقين: «الخصم يقول: الحركة لا وجودَ لها إلاّ في الماضي أو في المستقبل، وأمّا الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان [٢]، و ما ليس بزمان لا تكون فيه حركة؛ لأنّ كلّ حركة في زمان، وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير [٣] ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمةً إلى ثلاثة أقسام والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمةً إلى خمسة أقسام، هذا خلف.

---

١. أُنظر الإشكال على هذا الوجه في شرح الشريف الجرجاني على المواقف٧:١٥.

٢. صرّح الطوسي بأنّ الزمان لا ينقسم إلى الماضي و المستقبل و الحال، وأنّ الحال حدّ مشترك هو نهاية الماضي و بداية المستقبل، و الحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاءً لها و إلاّ لكان التنصيف تثليثاً. شرح الإشارات٢:٣٤ـ٣٥.

٣. في المصدر: «للمقادير الأُخر».

فإذن، الحاضر ليس الحركة، و هو[١] ادّعى أنّه الحركة و بنى عليه بيانه. والمخالف لا يسلّم أنّ الماضي من الحركة كان موجوداً في آنٍ حاضرٍ، إنّما يقول: هو الذي كان بعضُه بالقياس إلى ما قبل الحال مستقبلاً و بعضُه ماضياً وصار في الحال كلّه ماضياً، و هكذا في المستقبل. وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك، فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان و ليس شيءٌ من الزمان بحاضر، لأنّه غير قارّ الذات»[٢].

وفيه نظر، لأنّ الحركة لو لم يكن لها وجود في الحال بل إمّا في الماضي أو في المستقبل، لم يكن لها وجود؛ لأنّ الماضي معدوم بالضرورة و كذا المستقبل. والخصم يُسلّم ذلك لأنّه يقول: الزمان غير قارّ الذات، و معناه عدم الاستقرار، فإذا لم يكن قارّ الذات وجب أن لا يوجد جزءان منه معاً بل دائماً إنّما يوجد منه جزء واحد، فذلك الجزء إن انقسم كان قاراً و قد فرضناه غير قار، أو أن يكون الموجود أحد أجزائه لا كلّه، هذا خلف، وإن لم ينقسم ثبت المطلوب.

وكذا المستقبل فإنّه بالضرورة لم يوجد بعد، و لو لم يكن الحال زماناً لم يكن للزمان وجود البتة.

والقول بالفصول المشتركة مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا مشترك بين الأجزاء إلاّ في الحس لا في نفس الأمر، ولو كان الموجود من الحركة بعضه ماضياً و بعضه مستقبلاً لم يكن موجوداً، لأنّ الماضي والمستقبل معدومان، وإلاّ لزم أن يكون زمان الطوفان بل ما قبله و زمان القيامة إلى ما لا يتناهى موجوداً، و هو باطل بالضرورة. ثمّ كيف يصير المستقبل ماضياً إذا لم يوجد؟!

الوجه الثاني[٣]: إذا وضعنا كرةً حقيقيةً على سطحٍ مستوٍ مستقيم لا

---

١. أي الرازي.
٢. نقد المحصل:١٨٥.
٣. استدل به الجويني، كما في نهاية الاقدام للشهرستاني:٥٠٧.

تضريس فيه ولا انخفاض، بل كان أملساً[1]، فلابدّ و أن تلاقيه ويمنعها من الهبوط بواسطة التماس، فموضع الملاقاة إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون، و الأوّل محال لاستلزامه تضليع الكرة الحقيقية؛ لأنّ ذلك الموضع المنقسم منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم، فيكون ذلك الموضع مستقيماً، ثمّ إذا حركنا الكرة على ذلك السطح و زالت الملاقاة الأُولى عن ذلك الموضع وحصلت الملاقاة على موضع آخر يتلو الأوّل و يلاصقه، فذلك الموضع إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون، فإن كان لزم أن يكون منقسماً لما تقدم من انطباقه على المستوي، و هكذا إلى أن تتم الكرة الدورة فتكون مضلّعةً، و هذا خلف، فبقي أن تلاقيه في كلّ حال تعرض ملاقاتها له بنقطة، ثمّ إذا زالت عن الملاقاة الأُولى فإنّها لا تخرج بذلك عن الملاقاة البتة بل تكون ملاقية له ويجب أن تكون بنقطة، فتكون هناك نقط متعاقبة؛ لأنّ الملاقيات متعاقبة و إلاّ لكان في بعض أزمنة حركات الكرة لا تكون مماسة لذلك السطح، هذا خلف.

وأيضاً برهن اقليدس على أنّ كلّ خط مستقيم يصل بين نقطتين من الدائرة فإنّه يقع داخلها، فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الكرة منطبقاً على السطح فيقع ذلك الخط داخل الكرة و خارجها، و هو محال.

و لأنّ موضع الملاقاة إن كان منطبقاً على السطح المستقيم وكان بمنقسم أمكن أن يخرج من المركز خطان ينتهيان إلى طرفَي موضع الملاقاة و هما طرفا الخط الذي به[2] تقع الملاقاة، فيصير مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة خطوط ثلاثة محيطة بسطح، فيحصل مثلث قاعدته موضع الملاقاة، فإذا أخرجنا من مركز الدائرة إلى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عموداً قائماً عليه كانت الزاويتان

---

١. قال الشيخ في رسالة الحدود: «الأملس هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع».

٢. ساقطة في ق.

الحاصلتان على جنبي العمود القائم على القاعدة قائمتين، و ينتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية، و يكون الخطان الطرفيّان وترين للزاويتين القائمتين، ويكون العمود وتراً للحادّة، و وتر القائمة أعظم من وتر الحادَّة، فالخط العمودي أقصر من الخطين الطرفيين، مع أنّ الخطوط الثلاثة خرجت من المركز إلى المحيط، هذا خلف. فوجب أن يكون موضع الملاقاة غير منقسم، فإذا أدَرْنا الكرةَ على السطح حتى تمت الحركة، فكلما زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بأُخرى، و ليس بين النقطتين شيء يغايرهما، فإنّ الكلام في الملاقاة الحاصلة في أوّل حصول عدم الملاقاة بالنقطة الأُولى، فقد حصل الخط عن تركيب النقط، فحصل السطح عن تركيب الخطوط، والجسم من تركيب السطوح، و ذلك هو المراد.

اعترض بوجوه [١]:

الأوّل: قال أفضل المحقّقين:«ملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي تكون عندهم بنقطة هي طرفُ قُطر يمرّ بمركز الكرة و بموضع التماس، وإلّا فإذا ماسّت الكرةُ سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القُطر و مرّت دائرةٌ عظيمةٌ بنقطتي التماس، انقسمت تلك الدائرةُ بسبب التماس [٢] إلى أربع قِسيٍّ اثنتان مماستان للسطح واثنتان غير مماستين، و يلزم من ذلك انطباقُ القوس على السطح المستقيم، وذلك محال» [٣].

الثاني: قال بعضهم: النقطة لا توجد بالفعل في الكرة، لأنّه لوحدثت نقطة

---

١. قال صدر المتألهين:«و للناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة». ثمّ ذكر بعضها وأجاب عليها، راجع الأسفار٥ :٤٨.

٢. في المصدر: «التماسين».

٣. نقد المحصل:١٨٤.

بالفعل فيها و نقطة أُخرى في سطح أو كرة أُخرى تلاقيها، فالنقطتان إن لم تتلاقيا بالأسر انقسمت النقطتان، و إن تلاقيا بالأسر تداخلتا واتحدتا و يصير التماس اتصالاً.

الثالث: قال الرئيس: «إنّا لا ندري هل يمكن أن توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود أو هو من الأُمور الوهمية على ما يكون في التعليميات؟ ولا ندري أنّه لو كان في الوجود، فهل يصحّ تدحرجها عليه أم لا يصح؟ و ربما استحال. و بعد هذا فالكرة إنّما تماس السطح بالنقطة في حال السكون، فإذا تحركت ماسّت بالخط في زمان الحركة و لم تكن في زمان الحَركة مماسة على النقطة إلاّ بالتوهم إذ ذلك لا يتوهم إلاّمع توهم الآن، و الآن لا وجود له بالفعل.

وبالجملة، فإنّ هذه المسألة لا تتحقّق مسلّمة، لأنّ المسلّم أنّ الكرة لا تلقى السطح في آن واحد إلاّ بنقطة، و ليس يلزم من هذا أن تكون في حال الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها و من آن إلى آن مجاور له، فإنّه لو سلم هذا لما احتيج إلى ذكر الكرة و السطح، بل صحّ أنّ هناك نقطاً متتالية منها يأتلف الخط و آنات متتالية منها يأتلف الزمان. فإذا كان المسلّم هو أنّ الكرة تلاقي السطح في آن، و كان الخلاف في أنّ الحركات والأزمنة غير مركبة من أُمور غير متجزّئة و من آنات كالخلاف في المسافة، و كان [١] إنّما يلزم تجاور النقط لو صحّ تجاور الآنات، كان [٢] استعمال ذلك في تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوّل» [٣].

الرابع: القول بالجزء الذي لا يتجزأ يمنع [٤] من إمكان وجود الكرة

---

١. في المصدر: «فكان».

٢. جواب لقوله: «فإذا كان المسلم هو أنّ الكرة الخ».

٣. الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء. بتصرف العلاّمة.

٤. ق: «إن يمنع».

والدائرة، فكيف يستدل بوجود الكرة و حركتها على وجود الجزء؟

الخامس: أنّه سيظهر أنّ الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ، فلا يمكن أن يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

السادس: النقطة إنّما توجد في الكرة بالمماسة، فعند زوالها تعدم تلك النقطة و تحدث أُخرى، فلا توجد أبداً إلاّ نقطة واحدة.

السابع: لو سلّمنا أنّ المماسات إنّما تحصل بالنقط، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: بين كل نقطتين خط؟

والجواب عن الأوّل: أنّه تسليم لما ادعيناه، فإنّا لم ندع إلاّ أنّ الكرة تماس السطح بنقطة، فالاستدلال عليه لا يفيد في الجواب شيئاً.

وعن الثاني: أنّ هذا القول ينفي الحكم الضروري بتماس الأجسام و تلاقي السطوح والخطوط بعضها لبعض؛ لأنّ الجسم إذا ماس جسماً فالسطحان إن تلاقيا بالأسر تداخلا و اتحدا و لم يبق فرق بين المماسة والإتصال، كما قال في النقطة[1]، و إن لم يتلاقيا بالأسر بل بالبعض انقسما في جهة التلاقي حتى يكون بأحد جانبيه ملاقياً لأحد الجسمين و بالآخر لا يلاقيه، فكان لكلّ من السطحين عمق و قد كان لهما طول و عرض، فالسطحان جسمان، هذا خلف. و لمّا بطل القسمان لزم أن لا يماس جسم جسماً، ولا سطح سطحاً، ولا خط خطاً.

وأيضاً النقطة نهاية الخط و الخط قد يتناهى بالفعل، فكيف يكون متناهياً بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل؟ إلاّ أن يقول الكرة ليس فيها خط متناه بالفعل، و حينئذٍ يكون منكراً لما دلّ العقل عليه. واتّفقت كلمة الفلاسفة عليه بأنّ الكرة إذا تحركت تميز الخط الذي هو مُحددِها عن سائر الخطوط بالفعل، ولا شكّ في تناهيه بالفعل و طرفاه قطبا الكرة، فهما موجودان بالفعل.

---

١. ج:«النقط».

وعن الثالث[١]: أمّا إنكار الكرة الحقيقية فغير مسموع منه، وخصوصاً ومذهبه أنّ الشكل الطبيعي للأجسام البسيطة إنّما هو الكرة و التركيب لا يضاده، فكيف يسمع منه هذا المنع؟ و هل هو في ذلك إلاّ مكابر؟

و أمّا إنكار السطح المستوي فغير مسموع أيضاً؛ لأنّ سبب الخشونة: الزاوية، ولابدّ و أن تكون من سطوح صغار ملس، وإلاّ لذهبت الزوايا إلى غير النهاية، وإذا جاز سطح صغير مستو جاز كبير. و لأنّ المطلوب يحصل بالصغير[٢] أيضاً، لأنّا نفرض كرة أصغر منه حقيقية ملاقية له. ولو منع الوجود لم يضر، لأنّ الكلام غير مبني على الوجود، بل على إمكان الوجود، فإنّ ما يمكن أن يوجد إذا فرض موجوداً لا يلزم منه محال و إن لزم الكذب، لكن الكذب مغاير[٣] للمحال و كذب غير المحال لا يلزم منه محال، و ما يلزم من الممكن ممكن لا محالة.

والمنع من إمكان الدحرجة منع مكابرة، فإنّ الضرورة قاضية بإمكان تحريكها قسراً أو إمكان إنزلاقها عليه، و يلزم منه وجود النقط المتتالية في السطح و الكرة.

وقوله: «المماسّة حال الحركة بالخط».

باطل؛ لأنّ المماسة عبارة عن انطباق طرف كلّ واحد من السطحين على طرف الآخر، فلو ماسّت الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيماً، لأنّ المنطبق على المستقيم مستقيم، فتكون الكرة مضلّعة، فإذن الكرة لا يمكن أن تماس السطح بالخط.

---

١. راجع المباحث المشرقية٢:٣٩؛ المطالب العالية٦:٥٠؛ مناهج اليقين:٢٧.

٢. ق: «في الصغير».

٣. ق: «غير مغاير».

قوله: «المماسة بالنقطة إنّما تكون في الآن [١] ولا وجود له بالفعل».

قلنا: البحث في كون الزمان غير مركب من الآنات كالبحث في أنّ الجسم غير مركب من الجواهر الأفراد، فكيف تندفع حجّة الخصم بذلك مع أنّه نفس المتنازع؟

سلّمنا أنّ الآن لا وجود بالفعل، فهل ينبغي المماسة بانتقاله فعلاً أم لا؟ فإن قلتم بالأوّل لزم المكابرة الصريحة في المماسة و غيرها ممّا وجوده آني و هو جميع الماهيات القارة من الأجسام والأعراض والمجردات. وإن لم ينتف بل كانت ثابتة بالفعل يثبت وجود النقطة، فإذا زالت المماسة حين حصلت أُخرى عقيبها لزم تتالي النقط.

قوله: «هذه المسألة لا تتحقق مسلّمة إلى آخر جوابه».

ضعيف؛ لأنّا إذا فرضنا آناً تكون الكرة فيه ملاقيةً للسطح على نقطة واحدة ثمّ زالت الملاقاة عن تلك النقطة، فقد حدث أمران:

أ. زوال الملاقاة.

ب. حصول اللاملاقاة [٢].

فأمّا زوال الملاقاة، فهو حركة لا بداية له يكون هو فيه حاصلاً. وأمّا حصول اللاملاقاة [٣]، فهو آني الوجود و يستمر في جميع الزمان الذي بعده، فاللاملاقاة [٤] لها بداية هي حاصلة فيها، فنقول: الآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إمّا أن يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة أو غير ذلك الآن. والأوّل باطل، و إلّا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له، و هو محال. وإن كان غير ذلك الآن، فإمّا أن يكون بين آن الملاقاة

---

١. ق: «بالآن».

٢ و ٣ و ٤. «الملاقاة» في المباحث المشرقية ٢: ٤٠ـ٤١.

و بين آن اللاملاقاة زمان أوْ لا. فإن كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الأُولى فتكون الكرة ساكنة و قد فرضناها متحركة، هذا خلف. و إن لم يكن بين الآنين زمان فقد تتالى الآنات، وهو المطلوب.

وأيضاً الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة [1] إمّا أن تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة أُخرى أو لا تكون، فإن لم تكن ملاقية بنقطة أُخرى فإمّا أن تكون ملاقية بالنقطة الأُولى أو لا تكون ملاقية بشيء من النقط، فإن كانت ملاقية بالنقطة الأُولى لزم أن تكون الكرة ملاقية للسطح بنقطة حال ما يصدق عليها أنّها غير ملاقية لذلك السطح بتلك النقطة، هذا خلف. وإن لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب أن لا تكون ملاقية للسطح عند مماستها له، هذا خلف.

فإذن الكرة في الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة [2] ملاقية بنقطة أُخرى، فإن كان بين النقطتين واسطة كانت ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها [3] السطح بالنقطة الثانية، فلا تكون ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقاة [4] بالنقطة الأُولى، و ذلك محال، فليس بين النقطتين واسطة، فتتالى النقط، و هو المطلوب. فهذه الحجّة تستلزم تتالي النقط في المسافة والآنات في الزمان من غير مصادرة على المطلوب.

وعن الرابع: أنّا ذكرناه في معرض الالزام للخصم لمذهبه.

وعن الخامس: ما سيأتي.

وعن السادس: أنّ النقطة قد يمكن فرض بقائها باعتبار حصول عرض لها

---

١. «الملاقاة» في المباحث المشرقية: ٢: ٤٠ ـ ٤١.
٢. «الملاقاة» في المباحث المشرقية.
٣. في النسخ: «ملاقتها»، والصحيح ما أثبتناه.
٤. «الملاقاة» في المباحث المشرقية.

يميزها عنـد المماسة و قبل زوال ذلك تحدث الملاقاة بنقطة أُخـرى، فيلزم تتاليهما. على أنّكم لا تشترطون في امتناع تتالي النقط والآنات التقارن في الوجود.

وعن السابع: أنّ ذلك الخط إن حصلـت بـه الملاقـاة لـزم تضلّع الكـرة أو تحدّب السطح، و إلاّ فلا خط، إذ لا ملاقاة.

الوجه الثالث: إذا فرضنا خطاً قائماً على خط آخر ثمّ تحرك عليه حتى أنهاه، فلابدّ و أن يكون قد ماس بطـرفه كلية الخط المتحرك عليه؛ لأنّ الحركة على الشيء بدون مماسته غير معقولـة، ثمّ إنّ طرف الخط نقطة لا يمكن أن تماس بها إلاّ مثلها، فإذا انتقـل من المماسـة الأُولى إلى المماسة الثـانية، فـإمّا أن لا يكـون بين النقطتين وسط أو يكـون. و الأوّل يستلزم تتـالي النقط و الآنات، و هـو المطلوب.و الثـاني يقتضي أن لا تكون المماسة الثانية ثانية، بل إمّا ثالثة أو غيرها، هذا خلف. أو يلزم الطفرة، و هـو محال. وإذا كانت المماسة دائماً إنّما تكـون بالنقطة وهـي متحقّقة في جميع زمان الحركـة، وجب أن يكون الخط المتحرك عليـه مركباً من النقط المتتـالية، وهو المطلوب.

لا يقال: لا نـزاع في أنّ الخط المتحرك إنّما يلقى المتحـرك عليه بنقطـة و أنّه يلقاه بعد ذلـك بنقطة أُخرى، لكن لِـمَ لا يجوز ان يقـال بين تينك النقطتين خط وبين ذينك الآنين زمان؟ فإن أنكرتم ذلك، فقد صادرتم على المطلوب.

لأنّا نقول: حصول الملاقاة مـن النقطتين آني ولاحصوله أيضاً آني و إن كان زوال الملاقاة زماني لأنّه حـركة، لكن لاحصول الملاقاة ليس حركـة، فإذا كان آنياً فالآن الذي هـو أوّل زمان حصول اللا مـلاقاة بتلك النقطة إمّا أن يكـون ملاقياً للشيء أولا، و يعود ما تقدم.

الوجه الرابع: إذا فرضنـا خطاً منطبقـاً على خط حتى تكون النقطـة التي في أحدهما محاذيـة للنقطة التـي في الآخر أو ملاقيـة لها ثمّ تحرّك الخط، فقـد صارت

النقطة المماسة غيرمماسة و اللاممماسة إنّما تحصل دفعة، و الآن ـ الذي هو أوّل زمان حصول اللاممـاسة ـ لا شكّ أنّ الخط فيه صـار ملاقياً لنقطة أُخرى تـالية للنقطة الأُولى، فتكـون النقط متتـاليـة في كليهما؛ إذ الكلام في لا ممـاسـة النقطـة الثانيـة كالكلام في لا مماسة النقطة الأُولى، وكذا إلى آخر النقط.

الوجه الخامس: دائرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبة و هي في دورانها مسامتة لهم و تكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الأُفق في المشرق والمغرب أبـداً على نقطتين، وليس يتهيأ لنـا في وقت من الأوقات أن نتـوهم إلاّ وفي المشرق نقطة و دائرة معدل النهار متحـرك و دائرة الأُفق ساكنة، فإذا تحركت دائرة معدل النهار حتى أكملت الدورة فلابدّ و أن تلاقي تلك النقطة من الأُفق، و إلاّ لزم الطفرة؛ لأنّه حينئذٍ تكون تلك النقطة من الأُفق ملاقية لنقطة معينة من معدل النهار، ثمّ تكون ملاقية لنقطة أُخرى غير متصلة بالأُولى مع أنّها لم تصر ملاقية لما بين النقطتين، و هذا هو الطفرة[1] المعلوم بطلانـه بالضرورة. وإذن ثبت أنّ تلك النقطـة من الأُفق لاقـت جميع مـا يفـرض في معدل النهـار، و معلـوم أنّ الملاقي للنقطة نقطة، فيكون معدل النهار مركباً من النقط المتتالية، وهو المطلوب.

الوجه السادس: النقطة أمر وجودي باتّفاق الفلاسفة، لأنّها شيء مشار إليه غير منقسم لأنـها طرف الخط، فلو انقسمت كان الطـرف أحد قسميها فلا يكون الطرف كلّه طرفاً، هذا خلف. ولأنّها لو انقسمت لتفاوتت انصاف أقطار الدائرة. ولأنّ الخصم وافق عليـه، وإنّما تقع الإشارة إلى الموجود. ولأنّ الخط متنـاه بالفعل، ونهاية الخط النقطة، ونهاية الموجود وط ـفه موجود. ولأنّ الخط بها يماسُّ غيرَه، و ما

---

١. ج: «الطفر». و فسروا الطفـرة: بانتقال الجسم مـن مكان إلى مكان آخـر، من غير أن يمر بها بينهما. راجع الفصـل الثـالث مـن المقـالـة الثالثـة مـن الفن الأوّل مـن طبيعيـات الشفـاء؛ المطـالب العالية٦:٢٢ و ٦٩. و سيأتي إبطاله من المصنف.

بـه يماس الشيء غيره لا يكـون عـدمـاً صرفـاً، فــلا يخلـو إمّـا أن تكـون متحيـزة بالاستقـلال أو بالتبعية، لامتناع تجردهـا مع قبولها الاشارة و ثبـوت الوضع لها. و كونها نهاية لذي الوضع فإن كان الأوّل، فـا لمطلوب، وإن كان الثاني، فمحلّها إمّا أن يكون منقسماً أو لا، و الأوّل محال، وإلاّ وجب انقسـامها؛ لأنّ الحالّ في المُنقسم منقسم للبرهـان السابق، و لاتّفـاق الفلاسفـة عليه حيـث بَنَوا عليـه حجّتهم في إثبـات النفس النـاطقـة، و إثبـات أنّ القـوة الجسمانية لا تقـدر على أفعـال غير متناهية. والثاني، إن كان ذلك المحل جوهـراً فهو المطلوب، وإن كان عرضاً نقلنا الكـلام إليـه، فـإمّـا أن يتسلسل أو ينتهـي إلى محلّ جـوهـري غير منقسـم، وهـو المطلوب.

قال أفضـل المحقّقين: «الخصم قسّم الأعراض إلى السـارية في محالّها و إلى غير الساريـة، و يعدّ النقطة من غير السـارية. و يقول: إنّ غير السـارية لا يجب انقسامُها بانقسام محلّها»[1].

وفيه نظر، فـإنّ مفهوم غير الساري هو الذي لا يشيـع في جميع أجزاء المحل بل يوجد في بعضها، فلننقل الكلام إليه.

قيل: إنّها عدمية، لأنّها عبارة عن نهاية الخط، و نهاية الشيء عبارة عن فنائه وعدمه و انقطاعه، و عدم الشيء لا يكون ثابتاً.

أُجيب بوجهين:

الأوّل: النقطة على ما مرّ مشار إليه ذو وضع به يتناهى الخط بالفعل و ذلك يدل على وجودها.

الثاني: للحركات المحسـوسة بداية و نهاية، فالأمر الـذي يقع فيه ابتداؤها وانتهاؤها لابـدّ و أن يكون موجوداً بالفعل، فهو إمّـا منقسم أو لا. و الأوّل باطل،

---

١. نقد المحصل: ١٨٤.

لأنّه لـو كان كذلـك لكان إمّا أن يكـون كلّ واحد من نصفيـه مبدأً للحركـة معاً حتى يكون الشيء الواحد ملاقياً للشيئين دفعة، و هو محال، أو يكون أحد نصفيه هو المبدأ فيكون المبدأ ذلك النصف لا الكل وقـد فرض الكل، هذا خلف. ثمّ إنّا ننقل الكلام إلى ذلـك النصف، فإن كان منقسماً عاد المحـال، و إن لم ينقسم و هو موجود بالفعل، فإن كان مستقلاً بـذاته فهو الجوهر الفرد، و إن افتقر إلى محلّ عاد التقسيم.

الوجه السابع: اتّفقت الفلاسفة على امتناع الانقسامات الغير المتناهية وأنّه يستحيل وقـوعها بالفعـل، و ما كان ممتنعـاً استحال كـون الشيء قابلاً لـه. فإذن يستحيل أن يكون الجسم قـابلاً لما لا يتناهى من الانقسامـات، فهو إذن إنّما يقبل القسمة المتناهية، وهو المطلوب.

اعترض[١] بأنّ قبول الجسم لانقسـامات غير متناهية ليس أنّه قـابل يقبلها بمجمـوعها بحيـث يحصل جميعـاً في الوجـود، بل المراد أنّـه لا ينتهي إلى حـدّ إلاّ ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر، و ذلك لاينافي قـولنا: إنّه يستحيل قبول التقسيمات الغير المتناهية. و سيأتي بطلان هذا.

الوجه الثامن[٢]: الجسم قـابل للقسمـة فيكـون ذلك لأجل التـأليف، لأنّ قبـول القسمة ليس لـذاته ولا لشيء مـن لوازم ذاتـه ولا لتحيزه، فإنّ الشيء بعـد القسمة تكون ذاته و لوازم ذاته و تحيـزه موجودة مع أنّه لا يقبل تلك القسمة؛ ولا للفاعل، لأنّ الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسماً. فقبول القسمة إذن لأجل معنى

---

١. المعترض هو ابن سينا في الفصـل الخامس من المقالة الثالثة من الفـن الأوّل من طبيعيات الشفاء. راجع أيضاً المباحث المشرقية ٢:٤٢.

٢. قال ابن سينا: «و هذا الاحتجاج مبدؤه لذيمقراطيس إلاّ أنه حرّف منه بشيء يسير»، نفس المصدر من ابن سينا، الفصل الثالث.

قائم بالجسم.و الله تعالى كما هو قـادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على إزالته، فإذا اعدم الله تعـالى تلك التأليفات بقيت تلـك الأجزاء غير قابلة للقسمـة؛ لأنّه متى زال المصحح وجب زوال الحكم.

وأيضاً التجزي لا يصحّ رجـوعه إلى كونه ذاتاً وما يختـصّ به من الصفة ولا إلى وجوده ولا إلى عدمـه ولا إلى الفاعل، فليس إلاّ لأنّه يرجع إلى وجـود معنى هو الافتراق وعدم معنى هو التأليف؛ لأنّ ما عدا ذلك ممّا لا يؤثر في هذا الحكم؛ فإنّ التأليف متـى زال عنه فقد انقسـم و تجزأ و إن بقيت كلّ المعاني، و متـى وجدت المعاني كلّها غير التفريق فلا تجزّؤ ولا انقسام، لأنّ التجزّؤ و الانقسام راجعان إلى التأليف و زواله، و متى كان المرجع بالتجـزي إلى رفع التأليف بطل قول من قال: إنّه متجزئ بالقوة دون الفعل.

واعترض[1] بأنّه إن عنى بـذلك أن يكون فيه جزءان متميـزان بالفعل بينهما مماسة و أنّ التفـريق هو تبعيد أحدهما عـن الآخر، فهو محلّ النزاع، فانّـه لو قلت ذلك لما احتاجوا في تتميم حجّتهم إلى فرض زوال التـأليف عنها إن كانت الأجزاء حاصلة في ذلك المؤلَّف و متميز[2] عن كلّ واحد منها عن الآخر بالفعل لوجوب الواحد في كلّ كثير. و إن عنوا بكونه مؤلفاً كونه مستعداً لقبول التجزئة، فذلك ممّا لا يمكن ارتفاعه عنه، لأنّ ذلك هو صورته الجسمية أو لازم صورته الجسمية.

الوجه التاسع: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية لاستحال قطعه بالحركة إلاّ بعـد قطع نصفـه ولا يمكن قطـع نصفـه إلاّ بعد قطـع نصف ذلـك النصف وهكذا إلى ما لا يتناهى، فلو كان الجسم يشتمل على ما لا يتناهى لامتنع قطعه في زمان متناه.

---

١. المعترض هو الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء١ :١٩٨.

٢. كذا في ج، وفي ق: «مميز».

وفيه نظر[١]، لأنّهم كما قالوا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء وإن كان متناهياً، كذا قالوا باشتمال الزمان المتناهي على أجزاء غير متناهية، فيقع قطع كلّ جزءٍ من أجزاء المسافة في جزء من أجزاء الزمان، و هما على التساوق غير متناهيين،فلا يرد عليهم ذلك حينئذٍ.

وهم اعتذروا عن ذلك بالطفرة، و سيأتي بيان بطلانها.

وهذا كما يلزم النظّام كذا يلزم الحكماء القائلين بأنّ الجسم واحد لكنّه يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى، لانّهم يقولون: اختلاف الاعراض توجب القسمة الفعلية و المماسات هنا ثابتة بالفعل فكان يجب الانقسام الفعلي، فلا ينفع الاعتذار بوحدة الجسم مع أنّ الاختلاف في الأعراض يوجب التكثر.

الوجه العاشر: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية إمّا بالفعل أو بالقوة لصحّ أن يوجد في الخَرْدَلة ما يغشي بها وجه العالم بأسره، وهذا محال بالضرورة، فما أدى إليه محال.

اعترض[٢] بأنّه مشترك الالزام، لأنّه[٣] بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك، إذ ربما تكون في الخَرْدَلة من الأجزاء التي لا تتجزأ ما تبلغ كثرتها إذا

---

١. راجع نفس المصدر؛ المباحث المشرقية ٢: ٤٢؛ نقد المحصل:١٨٦ـ١٨٧.

وقال الرازي: «واعلم : انّ أبا الهذيل العلاف لما احتج بهذا الدليل على النظام، أجاب النظام عنه: بأنّ المحال إنّما يلزم لو كان المتحرك تحرك على جميع أجزاء المسافة، و ليس الأمر كذلك، بل إنّه تحرك على بعضها و طفر على الباقي...قال: و القول بالطفر، و إن كان بعيداً جداً، إلاّ أنّ القول بإثبات الجوهر الفرد، يلزم عليه تفكك حجر الرحى. فإذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد، فلم لا يجوز أيضاً التزام مثل هذا المستبعد»، المطالب العالية ٦:٦٩.

٢. المعترض هو ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء١:١٩٩ـ٢٠٠. وذكره الرازي في المباحث المشرقية ٢:٤٢.

٣. ق: «لأن».

بسطت إلى تغشية سطح العالم، فإذا لم يكن ذلك بيّن الامتناع مع فرض وجود الجزء، فكيف يبين بامتناعه وجود الجزء؟

وفيه نظر، لأنّ العقل قاضٍ بعدم اشتمال الخردلة على مثل تلك الأجزاء.

الوجه الحادي عشر: برهن أُقليدس [1] على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحوادّ و ذلك يدل على الجزء الذي لا يتجزأ.

اعترض [2] بمنع عدم انقسامها، فإنّ هناك زوايا هي أصغر منها بالقوة بغير نهاية. و إنّما قام البرهان على أنّه لا تكون زاوية بين [3] خطين مخصوصين، أعني مستقيمين أصغر من تلك. و ليس إذا قيل: «إنّه ليس شيء نصفه كذا أصغر من كذا»، وجب أن يقال: إنّه ليس شيء أصغر منه البتة، فجاز أن تكون هناك زاوية أصغر منها تحدث من خط مستقيم و مستدير.

وفيه نظر، لأنّ تلك الزاوية لو انقسمت بخط مستدير و مستقيم لانقسمت بخطين مستقيمين، إذ لا مدخل لاستقامة الخط الواقع على المنقسم به و استدارته في صغر الخط وكبره و قبوله للقسمة و عدمها. على أنّ تلك الزاوية لو انقسمت بنصفين مثلاً لكان المنتصف نقطة، و لنفرض نقطة أُخرى بين الخط المستقيم و المستدير محاذية لتلك النقطة، فلنا أن نصل بين هاتين النقطتين بخط مستقيم على ما قرّر أُقليدس في مصادراته التي بنىٰ عليها أكثر براهينه، فيلزم انقسام تلك الزاوية بخطين مستقيمين أيضاً.

---

١. في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأُصول، كما في المباحثات :٣٦٣؛ شرح المواقف٧: ١٦.

٢. المعترض هو ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء١:٢٠١. راجع أيضاً المباحث المشرقية ٢:٤٢ـ٤٣.

٣. في المصدر:«من».

الوجه الثاني عشر: التفاوت حاصل بين الكبير و الصغير، وإنّما يحصل ذلك بكثـرة أجزاء الكبير و قلّـة أجزاء الصغير، فلـو كانت أجـزاء الكبير والصغير غير متناهية لـوجب تساوي جميع الأجسام في الحجم؛ فإنّ مـا لا يتناهى لا يقبل الأقل والأكثر.

واعترض[١] بأنّهما يتسـاويان في العـدد لا في المقـدار، فأجزاء الخردلـة غير متناهية و كذا أجزاء الجبل، لكن أجـزاء الخردلة أصغر من أجزاء الجبل، وهذا كما لو ضعّفنـا الجبل مثل تضعيف الخردلة فـانّهما تتساويان في عـدد التضعيف لا في مقداره.

الوجه الثالث عشر: لو كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية لحصلت فيه بالفعل، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

بيـان الشرطية: أنّ اختـلاف المماستين يـوجب الانقسـام بالفعـل فيما يقبل الانقسام، و اختلاف المماسات حاصل أبداً، لأنّ كلّ جزء يفرض فإنّه يلاقي بأحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه بالجانب الآخر منه، فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية لكـان السبـب القـابل والسبـب الفـاعـل لتلك الانقسـامـات الغير المتنـاهيـة حاصلين[٢]، فيجب حصول تلك الانقسامات. وأمّـا بيان امتناع ذلك فلما بيّنا أنّ ذلك ينافي وجـود الجزء الواحد و ما ينافي وجـود الواحد ينافي وجـود الكثرة، فإذن يجب أن تكون الكثرة حاصلة وأن لا تكون، هذا خلف.

الوجه الرابع عشر: ما تقـدم أوّلاً في وجود النقطة، و هـو أنّ الجسم متحرك بالمشاهدة بعد أن لم يكن متحركاً، فالموضـع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة إن انقسم استحال أن يكون كلا قسميه مبـدأً؛ لأنّ الجسم الواحد لا يتحرك دفعة

---

١. المعترض هو ابن سينا في نفس المصدر:١٩٩.

٢. في النسخ: «حاصلان»، أصلحناها طبقاً للسياق.

في مكـانين، بل يقع في القسـم الأوّل لاستحالـة أن يقـع في الثاني قبـل وقوعـه في الأوّل، و إلاّ لم يكـن الثـاني ثـانيـاً بل أوّلاً. فـذلك الأوّل إن كـان منقسماً عـاد البحث،وإن لم يكن منقسماً استحال أن يكـون عرضاً، لأنّ الموضع الـذي وقع فيه مبدأ الحركة أمر مشار إليه بالذات، فلو كان له محل لكان محلّه إمّا أن يكون مشاراً إليه أو لا يكون، فإن كـان مشاراً إليه فالكلام فيه كـالأوّل، فإمّا أن يتسلسل، وهو محال، أو لا يتسلسل مع أنّه شيء غير منقسم، فهو شيء قـائم بذاته غير منقسم، و هو المطلوب. وإن لم يكن محلّه مشاراً إليه استحال حلوله فيه.

أمّا أوّلاً: فلأنّ المشـار إليه في الجهة المعينة مختصة بتلك الجهـة و ما لا يكون مشاراً إليـه في تلك الجهـة لم يكن مختصاً بتلـك الجهة، و حصـول المختص بتلك الجهة بما لا يكون مختصاً بتلك الجهة محال بالضرورة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو جـاز حلول الحاصل في الحيز في غير الحاصل فيه لكان يجب تجويـز أن يقال: العـالَم حـالّ في الباري تعـالى مـع أنّ العالم مختـص بالحيـز والباري يستحيل اختصاصه بالحيز.

فظهر أنّ موضع ابتـداء الحركة شيء قائم بذاته ذو وضـع غير قابل للقسمة البتة، و هو المطلوب.

البحث الثاني
في إبطال وحدة الجسم

قد عـرفت مذاهب الحكماء والمتكلمين في ذلـك، وأنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ الجسم واحد في نفسه كما هو عند الحس [1]، وأنّه يقبل انقسامات لا نهاية لها، وأنّه متصل بـذاته، و أنّ الإتصال جـزء مقوم له، وأنـه متى انفصل عُـدم ذلك الجسم و وجد جسمان آخران غير ذلك الجسم الذي كان أولاً، فإذا اتصلا بعد ذلك صارا واحداً و عُدِمَ الجسمان الأوّلان وتجدد ثالث.

وهنا مذهـب آخر ينسب إلى ديمقراطيس و هو: أنّ الجسم الـواحد منقسم بالفعـل مركّب مـن أجزاء لا تتجـزأ بالفعل، لكـن كلّ جزء منهـا قابـل للقسمة الفرضية وأنّ تلك الأجزاء أيضاً تسمى أجساماً. و سيأتي البحث في ذلك.

والمتكلّمون أبطلوا قول الفلاسفة بوجوه [2]:

الوجه الأوّل: وحـدة الجسم إن كـانت نفس الجسـم أو جـزءاً منه أو لازمـاً لذاته كان قسمة الجسم إعداماً له أو متضمناً له؛ لأنّ القسمة إعدام للوحدة، فإذا كانت نفس الجسم أو جـزء من الجسم وجب عدمه عند عدم الـوحدة. و كذا إن

---

١. قال الشيخ:«بل هو في نفسه كما هو عند الحس»، شرح الإشارات٢ :٣١.

٢. راجع المطالب العالية ٦ :٢٣و٦١ـ٦٨؛ المباحث المشرقية٢ :٣٢؛ نقد المحصل:٨٦.

كانت لازمة؛ لاستحالة عدم اللازم و بقاء الملزوم. فإمّا أن لا يقبل الجسم الانقسام البتة أو يعدم عند حصوله، لكن الجسم قابل للقسمة فلايكون واحداً؛ لأنّ كلّ واحدٍ لا يقبل القسمة و ينعكس بالنقيض إلى ما قلناه.

و إن كانت وحدة الجسم عارضة له، فالجسم الذي قامت الوحدة به إمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً لها وجب إنقسامها لانقسام محلّها، فالوحدة غير وحدة بل كثرة، هذا خلف. و لأنّها إذا كانت قابلة للإنقسام فإن قامت بها وحدة أُخرى لزم التسلسل، و إن لم تقم بها وحدة أُخرى كانت تلك الوحدة منقسمةً بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل. و إن لم يكن قابلاً لها، ثبت المطلوب.

ولأنّ الوحدة لو كانت صفة قائمة بالجسم، والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه إلاّ إذا كان ذلك المحل متعيّناً في نفسه متميزاً عن غيره ولا يعقل من وحدته إلاّ تعيّنه في نفسه و تميّزه عن غيره، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً، ثمّ الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأوّل ويلزم التسلسل، وهو محال. وبتقدير إمكانه فلابدّ وأن ينتهي الأمر إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أُخرى، وإلاّلم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلاً، وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني: الجسم البسيط لو كان واحداً لكنّا إذا قسّمناه أبطلنا وحدته ووحدة كلّ شيء هو[1] هويته؛ لأنّه لا معنى للهوية إلاّ الخصوصية التي بها تتميز عن الآخر و تلك الخصوصية هي الوحدة، فإذن لمّا أوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحداً فقد أبطلنا هويته و إذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه، فإذن لمّا أوردنا التقسيم على الجسم فقد أعدمنا تلك الجسمية، فلا يخلو إمّا أن يكون قد

١. ساقطة في المباحث.

بقي من الجسم شيء أو لم يبق، فإن بقي من الجسم الأوّل شيء، فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحداً إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً فعندما صار الجسم كثيراً إمّا أن يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً أو ما صار، فإن كان الأوّل، فذلك الشيء قد زالت وحدته، وقد بيّنا أنّ زوال الوحدة توجب عدم ذلك الشيء، فإذن ذلك الشيء قد عدم أيضاً فلم يكن ما فرضناه باقياً، هذا خلف. و إن كان قد بقي واحداً فذلك محال؛ لأنّ أحد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر، فيستحيل أن يكون هناك شيء واحد بالعدد و يكون مشتركاً بينهما.

وأمّا إن قيل: إنّ ذلك الشيء كان كثيراً حينما كان الجسم واحداً، فإذا كان ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بأحدهما غير الجسمية القائمة بالآخر، لامتناع حلول الشيء الواحد في أزيد من محلّ واحد، فيكون الجسم مركّباً من الأجزاء المتمايزة بالفعل مادة و صورة، فإذن الجسم لم يكن واحداً في الحقيقة بل كان مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: إذا أوردنا القسمة على جسم واحد حتى صار جسمين، فلا يخلو إمّا أن تكون هوية كلّ واحد من هذين الجسمين كانت حاصلة قبل تلك القسمة أو ما كانت حاصلة. فإن كان الأوّل، فالهويتان إن كانت حاصلتين فقد كانتا موجودتين و يتوجه الإشكال. و إن كان الثاني، فقد حدثت هاتان الهويتان عند القسمة و بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجوداً قبل، فيكون التفريق إحداثاً للمقسم و ايجاداً للقسمين، وهذا باطل بالضرورة. ولاستلزامه كون الواحد منا قادراً على ايجاد الجسم، وهو محال.

الوجه الرابع [1]: إذا نظرنا إلى الجسم البسيط ذي الأبعاد المتطاولة علمنا بالضرورة مغايرة أحد جوانبه للباقي وأنّ كلّ واحد من نصفيه ممتاز عن النصف

١. راجع المطالب العالية٦:٦٥.

الآخر، فكيف يمكن مع ذلك الحكم بكون ذلك الجسم واحداً في الحقيقة؟

لا يقال: الكثرة حصلت باعتبار التوهم أو اختلاف الأعراض أو الفرض، فانّك قبل الفرض لا تجد فيه كثرة ولا تمايز، فإذا فرضت جانباً مغايراً لجانب آخر حصلت هناك كثرة.

لأنّا نقول: التميّز في الإشارة والوهم و الفرض [١] و اختلاف الأعراض متوقف على التميز في المشار إليه، لاستحالة أن يتميز في الإشارة ما ليس بمتميز في ذاته، لأنّ الإشارة تابعة و حكاية عن المشار إليه متأخرة عنه بالذات، فلو جعلنا التميز في المشار إليه معللاً بالامتياز في الإشارة لزم الدور. ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ أحد جانبي الجسم قد كان ممتازاً عن الجانب الآخر و موجوداً في نفسه ومتحققاً مغايراً للجانب الآخر، سواء وجد وهم و متوهم أو لا.

الوجه الخامس: إذا حكمنا على الجسم البسيط بأنّه موجود، فالمحكوم عليه بهذا الحكم ليس إلّا الجملة المتخيلة من تلك الأبعاض المفترضة فيه و أنّه ليس أمراً مغايراً لها، فلو كانت تلك الأبعاض أُموراً تحدث عند القسمة وأنّ الوجود قبل القسمة أمر وراء تلك الأبعاض كان ذلك خروجاً عن المعقول؛ لأنّا لا نعقل من الجملة هذا الجسم إلّا المجموع الحاصل من أجزائه وجوانبه.

فظهر من هذه الوجوه أنّ أجزاء الجسم حاصلة بالفعل في نفسها، سواء فرضها فارض أو لا، إلّا أنّها حالة الاتصال ليست متفاصلة بالفعل، بل متصلة اتصال تماس.

اعترض أفضل المحققين: «بمنع انقسام القائم بالمنقسم. و قيام الوحدة بالوحدة ممكن. و ادعاء الضرورة «أنّ [٢] أحد الجانبين من الجسم قبل القسمة

---

١. التميّز الوهمي ما هو بحسب التوهم جزئياً، و التميّز الفرضي ما هو بحسب فرض العقل كلياً.

٢. في المصدر: «بأن».

ليس هو عين الثاني» مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها، و لذلك لزم المحال . ولا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شيء غير الانفصال، و ذلك محسوس، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة» [١].

وفيه نظر، لأنّ غير المنقسم إن قام بالمنقسم، فإمّا بكلّ أجزائه ويلزم الانقسام بالضرورة، أو ببعضها ويعود البحث فيه. والعلم الضروري حاصل بأنّ ما وجد بعد الفرض قد كان ثابتاً قبله، وقبل الوحدة القائمة بالجسم يقبل الكثرة الوهمية، ولا استحالة في ذلك. وأمّا الكثرة بالفعل، فلا يلزم قبول الوحدة لها؛ لأنّ الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به، بل هما وصفان متباينان، فاندفع المحال.

وفرق بين الوحدة والهوية، فالقسمة إذا وردت على الجسم الواحد أزالت وحدته وما زالت هويته. ولأنّ الجسم من حيث هو جسم ليس إلاّ الجسم، وكونه منقسماً أو غير منقسم وصفان قائمان به، فإذا أخذت الجسم من حيث هو جسم استحال أن يقال فيه أنّه منقسم أو غير منقسم، وإذا قسّمنا الجسم عدمت المقادير والجسميات إلاّ أنّ هناك هيولى مشتركة.

والجواب: إن لزم من انقسام المحل انقسام الحالّ وجب أن تكون القسمة فعلية، وإلاّ لم تجب الوهمية أيضاً. والقسمة عند الأوائل تقتضي عدم الاتصال الذي هو جزء الجسم، وعدم الجسم متحقّق عند عدم أجزائه، ولا نزاع في أنّ عدم الشيء من حيث هو هو مغاير لجميع ما يعرض له، لكن الماهية من حيث هي هي لا توجد في الأعيان إلاّ مع المشخصات التي متى بطلت بطل ذلك الشخص، فإنّ هذا الإنسان إذا بطل، فلا نقول بأنّ الإنسان من حيث إنّه إنسان

١. نقد المحصل:١٨٦ـ١٨٧.

شيء قائم في الأعيـان ويتوارد عليه التعينـات، بل إذا فنى هذا الإنسـان فقد فنى هذا الشخص و حدث شخص آخر بعـده. فكذا هذا الجسم وإن كان من حيث هو جسـم مغايـر لكونه منقسماً أو غير منقسـم إلاّ أنّ الشخص منه لا يـدخل في الأعيان إلاّ مـع أحد هذين الـوصفين، ومتى بطل عنـه ذلك الوصف فـلا بدّ وأن ينتفي ذلك الشخص، وحينئذٍ يلزم ما تقـدم من كون التقسيم إعداماً. والهيولى إن كانت عند وحـدة الجسم واحدة فعند القسمة قـد انقسمت، فيعود المحال؛ وإن كانت متعددة بحسب الانقسامات الممكنة فالمقدار والجسمية الحالّة في كلّ واحد منها غير الحالّـة في الآخر، فتكون الأجزاء متميـزاً كلّ واحدٍ منها عن الآخـر بمادته وصورته، ويعود المحـال. ولو كانت القسمة إعداماً للجسم لكـانت البَعُوضة إذا أخذت بـرأس ابرتها من البحر المحيط جـزءاً من سطح الماء يلزم أن يُعـدم البحر بكليته ويوجـد بحر آخر؛ لأنّه متى تفرق الاتصال في ذلـك الموضع فقد فنى ذلك المقـدار، وإذا فنى ذلك المقـدار فقـد فنى مـا كـان متصلاً، وهلـم جراً إلى آخـر البحر[1].

١. المطالب العالية٦: ٦٣.

البحث الثالث
في امتناع قبول
الجسم المتناهي القسمة الغير المتناهية

اعلم: أنّ الفلاسفة القائلين بوحدة الجسم قالوا بأنّه ينقسم إلى ما لايتناهى. ونحن قد بيّنا أنّ الواحد لا يجوز أن تعرض له القسمة، بل وجود القسمة يدلّ على كثرته.

فلنشرع الآن في إبطال قولهم بقبول القسمة إلى غير النهاية تفريعاً على قبول الواحد القسمة، وذلك من وجوه [1]:

الأوّل: لو قيل للجسم إنقسامات غير متناهية لزم حصول تلك الإنقسامات بالفعل، والتالي باطل وفاقاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ كلّ جزء يمكن فرضُه في الجسم فإنّه موصوف بخاصيّة غير حاصلة في الأجزاء الأُخر؛ لأنّ مقطع [2] النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها إلاّ هو، وكذا مقطع [3] الثلث والربع إلى غير ذلك من المقاطع التي لا

---

١. راجع نقد المحصل:١٨٦؛ المطالب العالية٦:٦٥؛ المباحث المشرقية٢:٣٠.

٢و٣. في النسخ:«منقطع»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

تتناهى، كمقطع نصف النصف وربعه وثمنه ونصف ثمنه إلى ما لايتناهى، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصّيةٌ بالفعل لا توجد لغيره وعندهم أنّ الاختصاص بالخواص المختلفة يقتضي الانقسام بالفعل، وجب حصولُ الإنقسامات بأسرها بالفعل.

وكذا مركز الدائرة إنّما يصحّ في موضع واحد، وهوموضع مقاطع الأقطار، فإمكان حصول المركز في الدائرة بالفعل حاصل قبل التقاطع والحركة والفرض، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع. وكذا جميع النقط التي لا تتناهى، فيلزم الانقسام الغير المتناهي بالفعل، أو إبطال قولهم «اختلاف الأعراض يوجب الانقسام».

قال أفضل المحقّقين: «هذا كلّه فرض، والفرض لا يرتفع بارتفاع اسمه مع ثبوت معناه، بل يرتفع بأن لا يفرض. والدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء ممّا ذكر، وهذا حكم عام في المقادير؛ فإنّ الخط المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جراً، وهي متمايزة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلاّ أنّها تمتاز بالفرض، ولا يرتفع بأن نقول: إنّها لازمة وإن لم تفرض، لأنّ تصور المنتصف فرض، فضلاً عن التلفظ به. وبالجملة الأجزاء المفروضة لا تستتبع الخواص، لأنّ تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض»[1].

وفيه نظر، لأنّ من مذهبهم أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بإمكان يفتقر فيه إلى محلّ يحلّه، ولا شكّ أنّ المركز والمنتصف وغيره من المقاطع قد يحدث قبلها إمكان سابق لابدّ له من محلّ وذلك الإمكان لا يمكن أن يعرض[2] لغير ذلك المنتصف

---

١. نقد المحصل: ١٨٧.

٢. ق: «يفرض».

والمركز، ولا تكفي الكرة للمحلية، لاستحالته في جميع الأجزاء غيره؛ ولأنّ إمكان الفرض سابق عليه ويتعلق بمحل خاص؛ ولأنّ الفرض تابع للتميز في نفسه، لاستحالة وقوعه في أيّ جزء كان.

الثاني: إذا تحرك الجسم على آخر، لاقى طرف المتحرك دائماً من المتحرك عليه شيء لم يلقه أوّلاً. واختلاف الأعراض وإن كانت إضافية يقتضي حدوث القسمة، فالقاسم أبداً قائم، والمنقسم أبداً قابل، فوجب أن تحدث فيه إنقسامات بالفعل غير متناهية؛ لأنّه متى صار ملاقياً بحدوث حدود المسافة فقد حدث ذلك الحدّ وقبل ذلك الحدّ كان ملاقياً لحدّ آخر وقبل ذلك الحدّ حدّاً آخر، فإذا كان قبول القسمة غير متناه فلا حدّ يفرض إلاّ وقد حدث قبله حدود أُخر غير متناهية بالفعل بسبب الملاقيات المتعاقبة، وحينئذٍ يعود المحال.

الثالث[1]: اختلاف الأعراض الإضافية موجب لحدوث الانقسام بالفعل، وكلّ جسم موجود فإنّه لابدّ وأن يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلقاه بالطرف الآخر، فيلزم أن يحدث في ذلك الجسم انقسام بالفعل. ثمّ إنّ أحد نصفيه يلاقي بأحد وجهيه شيئاً غير ما يلاقيه بوجهه الآخر، فيلزم أن ينتصف ذلك النصف أيضاً، فإذا كان قبول القسمة حاصلاً أبداً وكان المقسم بالفعل وهو اختلاف المماسات حاصلاً بالفعل أبداً لزم حصول الانقسامات بالفعل أبداً.

فظهر أنّ الجسم لو كان قابلاً لانقسامات غير متناهية لكانت تلك الانقسامات بأسرها حاصلة بالفعل.

لا يقال: هذا مبني على أنّ الجسم إذا لقي بأحد طرفيه شيئاً غير الذي لقيه بطرفه الآخر فإنّه ينتصف ذلك الجسم، وليس كذلك، بل يمتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، وجانبه سطح وهو عرض.

١. راجع المطالب العالية٦: ٦٧.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّه إذا لقى بأحد جانبيه غير ما لقيه بجانبه الثاني فقد امتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، فالجانبان إن كان المرجع بهما إلى عرضين قائمين به وجب امتياز محلي ذينك العرضين، فإن كان ذلك المحل عرضاً لزم التسلسل، وإن انتهى ذلك إلى جزئي ذاته، توجه الإشكال. وهذا رجوع عمّا استدل به أوّلاً إلى وجه آخر غيره.

الرابع[1]: لو انقسم الجسم إلى ما لا يتناهى لانقسمت الحركة كذلك. والشرطية ظاهرة ممّا تقدم في بيان انقسام كلّ واحد من الأُمور الثلاثة بانقسام الآخر، لكن التالي باطل للعلم الضروري بأنّ الحركة لها حصول، فامّا في الحاضر أو في غيره، وهو إمّا الماضي ـ وهو الذي كان حاضراً في وقت مضى ـ أو المستقبل ـ وهو الذي سيأتي ـ وكلاهما معدومان؛ وأيضاً لو لم يكن لها حضور في الحال انتفى الماضي والمستقبل. وذلك الحاضر غير منقسم؛ لأنّه لو كان منقسماً لم توجد أجزاؤه إلّا على التقضي والمرور، فلو كان الحاضر منقسماً لكان بعض أجزاء ما فرض حاضراً غير حاضر، فلا يكون الجزء الذي فرض حضوره حاضراً، هذا خلف. ولأنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة إنّما توجد عند وصول المتحرك إلى حدّ آخر من حدود المسافة، ووصول المتحرك دفعة واحدة إلى حدين من حدود المسافة محال، فحصول جزئين من أجزاء الحركة دفعة واحدة محال. ولأنّه لوجاز اجتماع بعض الأجزاء المفترضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماع كلّ الأجزاء المفترضة فيها، فيلزم أن تكون التي حصلت في المتحرك عند كونها في أوّل المسافة باقية عند كونها في آخر المسافة، وهو محال بالضرورة.

فثبت أنّ الحاضر من الحركة غير منقسم، فإذا انقضى ذلك الجزء لابدّ وأن يحصل جزء آخر يكون حاله في عدم قبول الإنقسام ما ذكرناه، فتكون الحركة من

---

١. راجع المصدر نفسه: ٣٠ وما يليها.

أوّل المسافة إلى آخرها مركبة من أُمورٍ كلٌّ واحدٍ منها لا يقبل الانقسام، وهذا هو معنى قول المتكلمين: الحركة عبارة عن حصولات متتالية في أحياز متوالية.

اعترض: بأنّ الحركة لفظاً يقال على قطع المسافة وعلى موافاة الحدود، ومعنى قطع المسافة أنّ المتحرك إذا تحرك من أوّل المسافة إلى آخرها فلا شكّ أنّه قطع تلك المسافة [١]، فهذا القطع يسمى بالحركة. والحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج؛ لأنّ القطع لا يتوهم وجوده إلاّ عند انتهاء [٢] المتحرك إلى آخر المسافة، وحينئذٍ تنتفي الحركة وتعدم، فالحركة بهذا المعنى لا تحقق لها في الخارج.

وأمّا الحركة بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة، فهي أنّ المتحرك مادام يكون على مبدأ المسافة لم يتحرك ومادام على المنتهى فقد عدمت الحركة عنه، فهو إذن إنّما يتحرك بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مطلقاً، ولكن بشرط أن لا يكون بحيث لا يفرض آن من الآنات إلاّ وهو يكون في حدّ آخر من الحدود المتوسطة بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه، فهذا التوسط على هذا الوجه هو أمر واحد يوجد في الحال؛ لأنّه لا آن يفرض إلاّ ويكون الجسم فيه موصوفاً بهذا التوسط، ثمّ إنّ هذا التوسط أمر واحد بالذات باق بعينه مادام الجسم متوسطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى. فظهر أنّ الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج، وبمعنى التوسط موجودة في الخارج حاصلة في الآن باقية في جميع مدّة كون الجسم متوسطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

وأُجيب: بأنّ الدليل ليس مبنياً على لفظ الحركة حتى يجب البحث عن تفسيرها، بل هو مبني على أمر محسوس وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان، وهذا لا سبيل إلى إنكار وجوده في الخارج.

---

١. ق: «المسافة إلى آخرها».

٢. ق: «انهاء».

ويستحيل أن يكـون بـاقيـاً من أوّل المسـافة إلى آخـرهـا بـالضرورة، للعلم الضروري بأنّ الحركة التي كانت في الجسم عند كونه ببغداد غير الحاصلة فيه عند كونه بـالبصرة، وإنكاره مكابرة ودخـول في السفسطة، كيف والزمـان عندهم من لواحق الحركة؟ فلـو كانت باقية بعينها لكـان الزمان باقياً بعينه، فيكـون اليوم هو بعينه أمس والغد بعينه اليوم، وهذا لا يقوله محصل.

وإذا ثبت أنّ الحركة غير باقيـة بعينها من أوّل المسافة إلى آخرهـا، فلابدّ من الاعتراف بتوالي أُمـور وتعاقبهـا، فإن كـان كلّ منها منقسماً لـزم أن يكون حصـول أجزائه على التقضي فلا يكون الحاصل حـاصلاً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً، فهو المطلوب.

فـالتفصيل الـذي ذكـروه غير نـافع؛ لأنّ الحركـة بمعنى القطـع لمّا لم تكن موجودة في الخارج لم يكن دليلنا متعلق به، لأنّا بنينا الدليل على الحركة الموجودة في الخارج.

وأمّا الحركـة بمعنى موافاة الحدود، فحـاصل كلامهم فيهـا أنّها شيء واحد بالعدد باقٍ من أوّل المسافة إلى آخرها. وقد بيّنا أنّ هذا خروج عن المعقول.

البحث الرابع
في إبطال مذهب النظّام

قد نقلنا فيما تقدم عن جماعة من قدماء الحكماء والنظام: أنّ الجسم مؤلَّف ممّا لا يتناهى من الأجزاء التي لا تتجزأ فعلاً ولا قوة بالفعل.

وقيل[1]: «إنّ هذا شيء لزمهم وإن لم يصرحوا به؛ لأنّهم لمّا وقفوا على أدلّة نفاة الجوهر الفرد ولم يقدروا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم إنقسامات لا تتناهى، لكنّهم لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الإنقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل[2]، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً. وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الإنقسامات، فهو لا يمكن أن يحصل فيه.

ثمّ إنّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وأنّ الكثرة إنّما تتألّف من آحاد وأنّ

---

١. والقائل هو الطوسي.

٢. قال صدر المتألهين: «اعلم: أنّه [النظّام] وافق الحكماء في قبول الجسم إنقسامات بغير نهاية، إلاّ أنّه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة و الفعل، فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل، فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم، فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر»، الأسفار٥ :٣٨.

الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدّمتان هما: أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لا يقبل القسمة، ينتج: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة. وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به، إلاّ أنّ القائلين بالجوهر الفرد يقولون بأجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى، فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف لكن من أجزاء غير متناهية» [1].

قال الشيخ [2]: «وقد تناظر الفريقان، فلمّا ألزم أصحاب الجوهر الفرد النظّامَ ومن تقدمه ممن دان بمقالته وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بالطفرة. ولمّا ألزموهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الأجزاء. ولما ألزم النظام وأصحابه أصحابَ الجوهر الفرد تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه، ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحىٰ عند الحركة فاستمرّ التشنيع من [3] الفريقين بالطفرة والتداخل وتفكك الرحىٰ» [4].

إذا عرفت هذا، فنقول: تدل على بطلان قول النظام وجوه [5]:

الأوّل: كلّ كثرةٍ سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فإنّ الواحد فيها

---

١. شرح الإشارات٢: ٢٠.

٢. في المصدر نفسه: «قيل» بدل «قال الشيخ».

أقول: و إنّما قال الشيخ بمضمون هذه العبارات في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء. وا لعبارات نفسها هي للطوسي.

٣. في المصدر: «بين».

٤. شرح الإشارات٢: ٢٠ـ٢١.

٥. راجع المصدر نفسه: ٢٢؛ المطالب العالية٦: ٧٢؛ مناهج اليقين: ٢٩.

موجود؛ لتركبها مـن الوحدات ووجود المركب يستلزم وجود مفرداتـه. فإذا أخذنا من تلك المفردات عـدداً متناهياً والّفناه طولاً وعـرضاً وعمقاً فإمّا أن يـزيد مقداره على مقدار الواحد أو لا، والثاني بـاطل؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الجزئين أعظم من أحدهما، وإن زاد حتى حصل جسم تجزّأت الكلية التي قالها [١] من أنّ كلّ جسم فإنّه مؤلَّف ممّا لا يتناهى من الأجـزاء. ثمّ إذا أردنا تعميم الدلالة قلنا: هذا الجسم المؤلف ممّا لا يتناهى متناه في المقـدار إذا نسبناه إلى جسم آخر متناه في المقدار غير متناه الأجـزاء كانـت النسبة بينهما نسبة متنـاهي المقـدار إلى متناهي المقـدار لكن ازدياد الحجـم بحسب إزدياد التأليـف والنظم، فتكون نسبـة الآحاد المتنـاهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناهي المقدار إلى متناهي القدر، وهو محال بالضرورة.

الثاني: يلزم أن لا يلحق السريع البطيء أبداً؛ لأنّ السريع إذا ابتدأ بالحركة بعد البطـيء فإذا وصل السريع إلى ما وصـل إليه البطيء يكون البطـيء قد تحرك شيئاً، فإذا قطعه السريع يكون البطيء قد قطع شيئاً وهكذا دائماً، لأنّ الأجزاء غير متناهية، لكن اللازم باطل بالضرورة.

الثالث: يلزم منه قطع المسافة المتناهية في زمان غير متناه على ما تقدم.

الرابع: حصـول التأليـف في الأجزاء محتـاج إليهـا، فيستحيل أن تكـون بها حاجـة إلى التأليف، لاستحالة الـدور، فصحّ وجود الأجزاء منفكـة عن التأليـف، فيكون كلّ واحد جزءاً لا يتجزأ.

واعلـم : أنّ النظام التزم بقاعدتين يخلص بهما من هذه الإلزامات، احداهما: الطفرة، والثانية: التداخل. فلنشرع في بطلان هاتين القاعدتين إن شاء الله تعالى.

---

١. وفي شرح المواقف: «حصل جسم مـركب من أجزاء متناهيـة، فليس كلّ جسم مركبـاً من أجزاء لا تتناهى، فبطل الكلية التي ادعاها النظام». ١٢:٧.

البحث الخامس
في إبطال الطفرة

ذهب النظام [1] إلى أنّ الجسم إذا تحرك مسافة، فإنّه تُحصل الأحياز المتوسطة بأن يقطع البعض ويطفر البعض، فيحصل في المكان الثاني مثلاً بقطع المتحرك له، ثمّ يحصل في الرابع من غير أن يحصل في الثالث، ولا يحاذيه، وهكذا إلى آخر المسافة.

والضرورة قاضية ببطلان ذلك؛ فإنّا نعلم علماً ضرورياً أنّ المتحرك من أوّل المسافة إلى آخرها إنّما يقطع المسافة بالمرور على الحدود المفروضة بين المبدأ

---

١. نشأ القول بالطفرة عند النظام عندما حاول أن يفسر كيفية تحرك الجسم الذي يتكون من أجزاء لا تتناهى على مسافة لا تتناهى، فإذا تحرك هذا الجسم في زمان متناه فكيف يتحرك؟ و هنا واجهت النظام صعوبة، و هي كيف يقطع الجسم مكاناً لا نهاية له؟ فكأن نفيه للقول بالجزء الذي لا يتجزأ و قوله باللا تناهي في التجزئة أدى به إلى القول بالطفرة.

ويذكر البغدادي أنّ النظام خالف أصحابه ـ المعتزلة ـ في القول بالطفرة، و لذا استحق عليه الكفر، كما اعتبر هذا من الفضائح التي تحسب عليه قائلاً: «من فضائحه قوله بالطفرة و هي دعواه أنّ الجسم قد يكون في مكان ثمّ يصير منه إلى المكان الثالث و العاشر منه من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه و بين العاشر، و من غير أن يصير معدوماً في الأوّل معاداً في العاشر». الفرق بين الفرق: ٨٥؛ أُصول الدين١ :٣٣٥. راجع أيضاً مقالات الإسلاميين:١ :٣٢١؛ د. منى أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي: ١٢٠ـ١٢٥.

والمنتهى، أو الموجودة على رأي المتكلّمين.

وجرى بين النظام وأبي الهذيل حديث في الطفرة [١]، فقال أبو الهذيل: لو كانت النملة إنّما تقطع البعض وتطفر البعض يوجب إذا لطخت أرجلها بالمداد أن لا يظهر الخط على الاستواء، بل يكون موضع الطفرة خالياً عن السواد. وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره. على أنّ القدر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعة له، لأنّه غير متناه، فما لزم في الجسم كلّه لازم في البعض، لأنّ الجميع عنده مساو للأبعاض في عدم النهاية.

ونقل عن هشام بن الحكم أنّه كان يذهب في الجزء مذهب النظام، فلما التجأ النظام إلى قوله بالطفرة، قال هشام: إن كان لا يمكن إثبات تجزي الجزء إلاّ بارتكاب القول بالطفرة فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً وترك مذهبه.

وأيضاً يلزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا أولوية في قطع البعض وطفر البعض.

وقد احتج النظام على قوله بوجوه [٢]:

الوجه الأوّل: البئر التي عمقها مائة ذراع، إذا كان في منتصفها خشبة وعُلّق عليها حبل قدره خمسون ذراعاً في آخره دلوٌ، ثمّ أرسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشدّ على طرفه كُلاّب [٣] وجعل في طرف الحبل المشدود في الخشبة، ثمّ جررنا

---

١. قال ابن المرتضى: «ناظر[النظّام] أبا الهذيل في الجزء، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة و النمل، وهو أوّل من استنبطها، فتحيّر النظّام . فلما جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل و إذا النظّام قائم ورجله في الماء يتفكّر، فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع: انّه يطفر بعضاً و يقطع بعضاً، فقال أبو الهذيل: ما يقطع كيف يقطع؟»، طبقات المعتزلة: ٥٠.

٢. أُنظرها في المطالب العالية ٦: ١٠٩ـ١١٢؛ مناهج اليقين: ٣٠؛ شرح المواقف ٧: ٢٧.

٣. في المطالب العالية: «معلاق»، وفي المناهج: «حلقة». و كُلاّب: معرب قُلاّب.

الحبل الذي فيه الدلو، فإنّ الدلو يصعد من أسفل البئر، فيكون قد تحرك مائة ذراع حال ما تحرك الكلّاب خمسين ذراعاً، فيلزم أن يطفر الدلو جزءاً ويتحرك جزءاً حتى تنتهي الحركتان معاً.

الوجه الثاني: إذا فتحنا كُوَّةً[1] في بيت طوله ألف ذراع، ثمّ أشرقت الشمس عليه، فإنّها في حال فتح الكوّة تشرق الشمس على آخره، ومن الممتنع أن يتحرك الشعاع في تلك اللحظة هذه المسافة بأسرها. وكذا إذا سددنا الكوة خرج الضوء في تلك اللحظة، فوجب القول بالطفر، وإلاّ لوجب أن يغيب بعد زمان.

الوجه الثالث: الدائرة القريبة من القطب إذا تحركت جزءاً تحركت المنطقة أكثر من جزء، وإلاّ تساوى المداران، هذا خلف، فيلزم الطفرة.

الوجه الرابع: الشمس حال طلوعها يبلغ ضوؤها أقصىَ نصف الأرض، ومعلوم أنّه لا يتحرك الضوء في تلك اللحظة هذه المسافة البعيدة، فلابدّ من الطفرة.

الوجه الخامس: إنّ أحدنا يرفع طرفَهُ إلى السماء فنراها في الحال، وليس ذلك إلاّ لأنّ شعاعه يطفر.

الوجه السادس: لو غرزنا خشبتين في الأرض إحداهما ذراعان والأُخرى ذراع لكان إذا تقاصر الظل من الأُولى ذراعاً أن يتقاصر من الثاني نصف ذراع وإلاّ لم يبق للثانية ظل، وإنّما يكونان كذلك بأن يطفر في الخشبة الأُولى ويقطع الثانية، وإذا قطعت في إحداهما جزءاً يقطع في الأُخرى نصف جزء. وهذه الشبهة في نفي الجزء أقوى.

الوجه السابع: راكب السفينة، وطولها عشرون ذراعاً، إذا قعد في آخرها

---

١. الكُوَّة (بفتح الكاف و ضمها): الخرق في الحائط.

والسفينة سائرة ويسير هو من آخرها إلى صدرها، فإذا سارت عشرين ذراعاً يكون هو قد قطع أربعين، فيكون قد طفر في بعض الحالات، وإذا قطع جزءاً قطعت السفينة نصف جزء.

الوجه الثامن: الكونان كما يصحّ مع تضادهما أن يثبت فيهما طريق البدل فكذا يصحّ تعاقبهما، فيجب في[1] الجوهر المخلوق بالبصرة أنّه كان يصحّ أن يخلق بالهند، والكونان ضدان، فيجب صحّة المعاقبة عليهما ولا يكون كذلك إلاّ بطفر محلهما.

أجاب المتكلّمون عن الأوّل: بأنّ حركة الحبل الأعلى نصف حركة الدلو، وإلاّ فبالنسبة إلى الحبل الأسفل فإنّه لم يقطع إلاّ مائة ذراع، لأنّ الحبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها فانقلب بحركة الحبل الأعلى فصار من نصفها إلى أعلاها ومن نصفها إلى أسفلها خمسون وإلى أعلاها خمسون، فإذا انقلب الحبلُ من أسفلها إلى أعلاها والدلو فيه فقد مرّ الدلو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطفرة؛ لأنّا لو فرضنا في الدلو آلةً محدّدة وغرزنا به[2] على جذع فانّه يظهر أثر ذلك المحدّد في جميع المسافة على الجذع، ولو كان للطفرة لكانت العلائم في موضع دون موضع.

وعن الثاني: بأنّ في البيت أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الكوة ظهرت الأجزاء.

وعن الثالث: بالتفكك.

وعن الرابع: بأنّ الضوء ينبسطُ على الأرض من طلوع الفجر على التدريج، فإذا طلعت الشمس من الأُفق اتصل ضوؤها بذلك الضوء فلذلك يصل إلى

---

١. ساقطة في م.

٢. في المناهج: «جررناه».

أقصى الأرض.

والحقّ أنّ الضوء يحدث في الموضعين عند المقابلة [1].

وأجاب بعض المتكلّمين عن **الأوّل**: بأنّ الدلو والكلّاب قطعها فيقطعان جميعاً مائة ذراع، إلاّ أنّ الكلّاب يقطع بعضها طولاً وبعضها عرضاً لانخراط حبل الدلو منها، وعلى هذه الصورة يجذب الكلّاب. وأمّا الدلو فقطعه يكون طولاً مائة ذراع ولو أمكن جذب الكلّاب طولاً لم يكن الدلو ليقطع إلاّ قدر ما يقطعه الكلّاب. وهذا مشاهد في الإضطراب الحاصل في الحلقة. ومعلوم أنّ لاختلاف الحركات تأثيراً في مثل ذلك فإنّ الماء إذا جرى في ساقية فيها انفراج لم يبلغ المقصد إلاّ نصف الوقت الذي كان يبلغه إذا لم يكن هناك انفراج.

وممّا يشبه هذه الشبهة قوله: «إنّ الخشبة المستندة إلى حائط متى جذبت من أسفلها حصل أكثر ممّا ينجذب من أعلاها، وذلك للطفر ولتجزئ الجزء» . والقول فيه مثل ما تقدم؛ لأنّ أعلاها يذهب في جهتين: الطول والعرض دون أسفلها، ولهذا لو لطخ أسفل الخشبة بخلوق لوجد ذلك اللون في المكان كلّه، ولو طفر لم يجب ذلك.

وأجاب أبو الهذيل عن سد الكوة: بأنّ الضوء عنده معنى ويجعل السد مضاداً له. وهو خطأ؛ لأنّ السد أكوان مخصوصة، فلا تضاد ذلك المعنى الذي يثبته.

وأجاب غيره: أنّ الشعاع النافذ من الكوة في البيت مستمدّ من قرص

---

١. قال المصنف في مناهج اليقين: «والجواب الحق أنّ الضوء يحدث في البيت حال مقابلة الفتحة للشمس دفعةً واحدةً من غير أن يسري فيه شعاع، و هؤلاء إنّما أقدموا على هذا الجهل بسبب ظنّهم أنّ الشعاع جسمٌ و نحن سنحقق خطاءهم هذا» ص ٣٠.

الشمس حالاً فحالاً، وبالسد يمنع هذا الإستمداد فتنسد[1] أجزاؤه ولا يرى، لا لأنّه يطفر. وصارت حاله كحال النار إذا التهبت ولم يمدها غيرها فإنّ أجزاءها تتفرق. وكذا المصباح إذا طفى فتلك الأجزاء باقية متفرقة، وإنّما لم تشاهد لأنّ الضوء موقوف على اجتماع هذه الأجزاء، فإذا تفرقت خرجت عن الاقتضاء. ثمّ لو كانت العلّة الطفرة، وهو صحيح على الشعاع فهلا حصل في البيت مع السد على وجه الطفرة ولا يكون السد مانعاً أو يطفر من دون سده.

وأجابوا عن الرابع: بأنّ قرص الشمس لا يضيء الأرض في حال بدوه من فلكه، بل يضيء بعد ساعات؛ لأنّه يبدو من حين يطلع الفجر فيضيء الأرض حالاً بعد حال حتى يبلغ كبد السماء، إلاّ أنّه يضيء في وقت ابتداء الطلوع كلّ الأرض، ولهذا صار حدّ النهار ما يمتد فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيبوبة القرص، وصار حدّ الليل ما تمتد فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر.

وعن الخامس: أنّ رؤيتنا للسماء ليست لاتصال شعاعنا بها، لأنّا لا نجعل شرط الرؤية اتصال الشعاع بالمرئي، ولو جعلناه شرطاً لكنا نقول: إنّ في الجو شعاعاً يتصل بشعاع أبصارنا، ثمّ كذلك حتى يتصل بالسماء، لأنّ الشعاع المنفصل من العين يتصل بالسماء في أوّل وهلة، وليس ما قاله للطفرة، بل لحصول ما يصير آلة في الرؤية في الجو.

وعن السادس: أنّ الشمس في مثل هذه المدة لا يكون قطعها مقصوراً على جزء ونصف جزء، بل ربما قطعت ربع الإقليم، فيجب أن يقال: في الأُولى يتقاصر منها جزءان ويتقاصر من الثانية جزء، أو يتقاصر من الأُولى جزء ولا يتقاصر من الثانية شيء، ثمّ إذا تقاصر من الأُولى جزء آخر تقاصر من الثانية جزء ولا يلزم ما ذكره.

---

١. ق: «فتتسدد».

وعن السابع: أنّ في خلال حركات السفينة سكنات، فهذا الراكب يتحرك في حال وقوفها ويتحرك معها إذا تحركت، فيصير قاطعاً بضعفي قطعها، ولهذا لو دامت الحركة بالسفينة لوجب أن يكون متحركاً في وقت واحد بحركتين مختلفتين إحداهما حركة نفسه والأُخرى حركة السفينة، وهذا يقتضي كونه في مكانين وعلى هذه الطريقة لا يتمكن من الحركة إذا اشتد عصف الرياح. ويقال: إنّه والحال هذه لو رمى نشابة لسقطت في السفينة، وتبين بطلان الطفرة أنّه لو كان يجب إذا كان في رجله صبغ أن لا يستمر الخط في السفينة إلاّ في الموضع الذي يقطعه دون الذي يطفره، وليس كذلك.

وعن الثامن: أنّ التعاقب في الكونين والمكان مجاور صحيح بخلاف ما إذا بعد، ولا يجب من صحة البدل صحّة التعاقب.

البحث السادس
في إبطال التداخل[1]

لمّا ألزم القائلون بـالجزء النظّامَ عدم تناهي المقدار عند عـدم تناهي الأجزاء التزم القول بالتداخل. وذلك بأن يصير مكان الجوهرين أو الجواهر الكثيرة مكان الجزء الواحد بأن تنفذ فيه ولا تتميز الأجزاء في الموضع عن الجزء الواحد.

وهذا بـديهي البطلان؛ فإنّ الضرورة قاضيـة بأنّ كلّ ذي وضع بـالاستقلال فإنّه يمتنع عليـه أن يتحد بذي وضع بالاستقلال في المكـان والحيز. وهذا المذهب مع بطلانه يقتضي تجزئة ما هو واحد عنـده؛ لأنّ التماس والتداخل أمران متغايران بالضرورة، فإذا كـان الجزء مماساً لجزء آخـر ثمّ داخله فإنّـه حالة النفـوذ يلقى منه شيئاً غير ما لقيه حالة المماسة، فيلـزم إنقسام كلّ واحد من الجزئين المفروض عدم إنقسامهما، هذا خلف.

ولأنّـه يستلـزم عـدم استلـزام زيـادة الأجـزاء لـزيـادة المقـدار، وهـو محال بالضرورة.

---

١. في جميع النسخ:«للحال» بعد «التداخل»، و هو خطأ من إقحام الناسخ.

قال ابن سينـا: «المتداخل هو الذي يلاقـي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحـد»، رسالة الحدود. و انظر إبطاله في شرح الإشارات٢:١٦.

ولأنّ[1] التلاقي إن استلزم المداخلة فلا حجم ولا جسم ولا عظم في العالم، وهو باطل بالضرورة؛ وإن لم يستلزم ما لم يكن بعض الأجزاء أولى بمداخلته للآخر من باقي الأجزاء مع تساويها في الماهية والطباع.

ولأنّ الجواهر متماثلة بذواتها، فلو تداخلت ارتفع الامتياز بينها بالذاتيات واللوازم، لاتفاقها في الحقيقة وبالعوارض أيضاً؛ لأنّ نسبة العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر، إذ لا مائز بينهما في الوضع بحيث يمكن عروضه لأحدهما دون الآخر فيفضي إلى اتحاد الاثنين، وهذا باطل بالضرورة.

والمعتمد في ذلك، الإلتجاء إلى الضرورة، فإنّها قاضية بامتناع التداخل[2].

---

١. أُنظر هذا الدليل في المطالب العالية٦:٨٥.

٢. قال الطوسي: «والمعتمد هو حكم بديهة العقل بأنّ الجسمين لا يجتمعان في حيّزٍ واحد»، نقد المحصل:٢١٢.

البحث السابع
في إبطال مذهب ذيمقراطيس [1]

قـد ذكـرنا فيما تقـدّم حكم الأجسـام المفـردة، وبقي حكـم المؤلّفـة. فمن المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كـذيمقراطيـس وغيره ، وهو قـولهم: إنّ الأجسـام المشاهـدة ليست ببسـائط على الإطلاق، بل إنّما هي مؤلفـة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غايـة الصلابة، وتألُّف البسائط إنّما يكون بالتماس والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكّاً [2] أصلاً وينقسم وهماً، لدلالة حجّـة الفلاسفة عليه [3]، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفـة. وربما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متسـاوية، ومال إليه الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها [4].

---

١. (٤٧٠ـ٣٦١ق م) وأُنظر البحث في شرح الإشارات٢: ٥٤.

٢. في شرح الإشارات:«فكان»، و هو خطأ.

٣. قال في مناهج اليقين :«لمّا رأى [ذيمقراطيس] حجة المتكلّمين على تركبها من المتناهية اعترف بها، و رأى حجّة الأوائل على قبولها للإنقسام الغير المتناهي أذعن لها ظانّاً أنّه أصاب التحقيق، و بئس ما ظن... الخ»، ص ٣١.

٤. في النسخ:«وحده».

ونقل بعضهم [١] عنه أنّه كان يقول: إنّها كريّة الشكل.

وحكى الشيخ في الشفاء: «أنّهم كانوا يقولون: إنّها غير متخالفة إلاّ بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر بعضهم أنّ أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس أشكال العناصر والفلك. ومنهم من خالفهم في ذلك» [٢].

وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها.

وهذا هو مذهب مثبتي الأجزاء إلاّ في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الإنقسام الوهمي عليها.

ويدل على بطلان هذا القول [٣]: «أنّ القسمة الفرضية والوهمية أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارّين، كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين، كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين تحدث (في المقسوم) [٤] اثنينية ما يكون طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع، وما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين، فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للإثنينية الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين، ويصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصحّ بين المتباينين».

وهذا إنّما يتم لو قلنا بتساوي الأجزاء الفرضية والانفكاكية بالفعل في

---

١. و هو الرازي حيث قال: «زعم ذيمقراطيس: أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة[صغيرة] كريّة الشكل... الخ»، نقد المحصل: ١٩٠ـ١٩١.

وقال الطوسي: «وقال المصنّف [الرازي] في بعض مصنّفاته: إنّ ذيمقراطيس قال: إنّ البسائط التي تتألف منها الأجسام كريّة الشكل» ثمّ اعترض على هذا الإسناد. راجع نفس المصدر: ١٩٢.

وقال في شرح الإشارات: «و ذكر الفاضل الشارح أنّ القوم ذهبوا إلى أنّ تلك البسائط كرويّة الشكل. و فيه نظر؛ لأنّ الشيخ حكى... الخ» ص ٥٤.

٢. الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء: ٨٣.

٣. والدليل من ابن سينا. راجع شرح الإشارات ٢: ٥٥.

٤. من المصدر.

الطبيعة، أمّا على تقدير الاختلاف في الطبيعة فلا.

وأيضاً كلّ متحيز يُفرض فيه طرفان يتميز كلّ واحد منهما عن الآخر في الوهم، فالتحام النصفين أعني الاتصال الذي حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه، إن كان لنفس الماهية والطبيعة وطبيعة ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الأجزاء، فوجب إمكان أن يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل أحد نصفيه بنصف الثاني، وأن يصحّ على النصفين من الانفصال مثل ما أمكن بين الجزئين. وكذا إن كان من اللوازم . وإن كان من العوارض أمكن ارتفاعه، وحينئذٍ لا يبقى وجوب ذلك الإتصال، اللهم إلاّ إذا كان يمتاز عن سائر الأجسام بفصل مقوِّم لطبيعة نوعه، فحينئذٍ يكون نوعه في شخصه.

وأيضاً كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء إذا كانت طبيعة واحدة كان شكله الكرة؛ لأنّه الشكل الطبيعي للبسيط، وحينئذٍ تحصل بينهما فرج، وذلك الخلاء [١].

واعلم: أنّ كلّ نوع غير[٢] مادي مستلزم لما يمنعه من الإنفصال بحسب الطبيعة، فمن المستحيل أن تتعدد أشخاصه في الوجود، أي لا يكون في الوجود منه إلاّ شخص واحد؛ لأنّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كلّ واحدٍ منهما قابلاً للإنفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه، هذا خلف. وهذا حكم كلي نافع [٣].

اعترض أفضل المتأخرين: بأنّ الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الاتصال، فهي أُمور مشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها [٤].

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن [٥].

---

١. أُنظر البرهانين الأخيرين في المباحث المشرقية ٢: ٣١.

٢. «غير» ساقطة في ق و شرح الإشارات، وأثبتناه من ج.

٣و٤و٥. شرح الإشارات ٢: ٥٧ـ ٥٨.

البحث الثامن
في شبهة الفلاسفة

قد عرفت أنّ مذهب أكثر الفلاسفة: أنّ الجسم البسيط واحد في نفسه، كما هو عند الحس كذلك. وأنّه يقبل إنقسامات لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل. وأنّه لا وجود لجزء لا يتجزأ ألبتة. واستدلوا عليه بوجوه مختلفة المآخذ، وهي أربعة:

الأوّل منها: ما يتعلق بالمماسة.

الثاني: ما يتعلق بالحركة.

الثالث: ما يتعلق بالمسامتات.

الرابع: ما يتعلّق بالأشكال.

الوجه الأوّل: ما يتعلّق بالمماسّة [1]

وهو ثلاثة أوجه:

أ. لو قدَّرنا جزءاً متوسطاً بين جزئين، فالوسط إمّا أن يمنعهما عن التلاقي أو

---

١. راجع المطالب العالية ٦:٨٥؛ المباحث المشرقية ٢:١٩؛ كشف الفوائد: ٨٥؛ مناهج اليقين: ٢٧؛ شرح المواقف ٧:٢٢ و ما يليها.

لا يمنعهما، فإن منعهما فالوجه الذي يلاقى به أحد الطرفين إن كان هو الوجه الذي به يلاقي الطرف الآخر كان ذلك سفسطة، وإن كان غيره لزم إنقسام الوسط؛ وإن لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين [١] للوسط، لكن التداخل محال.

لأنّها لو تداخلت بطل الترتيب والوسط. ولم يحصل إزدياد الحجم، فإنّه إذا جاز أن يحصل جزءان في جزء واحد جاز أن توجد ثلاثة وأربعة، وعلى هذا لا يكون اجتماعها [٢] موجباً لزيادة الحجم فلا يحصل الحجم.

[ولأنّ الأجزاء متساوية] [٣] في طبيعة نوعها ولوازمها، فإذا تداخلت تساوت في العوارض أيضاً، فلا يبقى شيء منها متميزاً لامتناع الاختلاف في الحقيقة واللوازم والعوارض، فيصير الكلّ واحداً. ولاستلزام التداخل الانقسامَ لما تقدم. ولأنّه إذا كان مقدار الجزئين مساوياً لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك، لكن الجزء الواحد يساويه، فهو قابل للقسمة.

اعترض بوجوه:

الأوّل: الجزء إذا كان يُلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالآخر آخر فقد اختص كلّ من طرفيه بعرض ليس في الآخر، وهو يوجب الكثرة الفعلية، فإذن لابدّ وأن ينتصف. ثمّ إنّه يلاقى في أحد نصفيه النصفَ الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف، والكلام فيه كالأوّل فيقتضي ذلك حصول إنقسامات غير متناهية بالفعل، وهو باطل عندكم [٤]، فما هو نتيجة هذه الحجة باطلة عندكم،

---

١. في النسخ: «مداخلين».

٢. ق: «اجتماعهما».

٣. ما بين المعقوفين ساقط في جميع النسخ و أضفناه طبقاً للمعنى و عبارات الرازي في المباحث المشرقية ٢:١٩. وهو الوجه الثاني لإبطال التداخل.

٤. أي عند الفلاسفة.

وما هو حقّ لا تنتجه هذه الحجة.

لا يقال: اختلاف التماس يوجب امتياز أحد طرفي الجزء عن الآخر لا التنصيف.

لأنّا نقول: الطرفان إن كانا عرضين في الجزء وتميُّز العرضين يوجب تميز المحلين، ثمّ المحلان لو كانا عرضين تسلسل، فلا بدّ وأن ينتهي إلى مقوِّمين كلّ منهما يتميز عن الآخر وتميزهما يوجب القسمة، وإن كانا جزئين عاد الإشكال.

ومن تمسك بهذه الحجّة على إثبات إنقسامات غير متناهية بالفعل، فهو باطل؛ لأنّ هذه الحجّة تنفي وجود جزء واحد في الجسم، لأنّ أيّ شيء فُرض واحداً فهو ملاقٍ بأحد طرفيه شيئاً وبطرفه الآخر يلاقي آخر وهو يوجب الإنقسام، فلا يكون ذلك الواحد واحداً. فهذه الحجّة تنفي وجود الجزء الواحد، ومتى لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة؛ لأنّ الكثرة مجموع الآحاد، فهذه الحجّة تنفي وجود الكثرة مع أنّها توجب وجود الكثرة، هذا خلف. فهذه الحجّة لا تنتج نتيجة صادقة، فهي إذن مغالطة.

الثاني: لِمَ لا[1] يجوز أن يقال: الجزء الذي لا يتجزأ يكون واحداً في ذاته وإن كان متكثراً في جهاته واعتباراته؟ وكثرة الجهات والإعتبارات لا توجب كثرة الذات؛ فإنّ المماسة من باب الإضافة، ولو كانت كثرة الإضافات توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة أكثر من كلّ كثير، لأنّ لها[2] بحسب كلّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة خاصة، ولكان الباري تعالى متكثّر الأجزاء بسبب كثرة إضافاته.

---

١. ق: «لم».

٢. في النسخ: «له»، أصلحناها طبقاً للسياق.

وأنّ [1] النقطة في المركز تُحاذي جملة أجزاء الدائرة ولا يلزم إنقسامها بانقسام الدائرة.

الثالث: الصفحة العُليا من الأجسام ملاقية لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج، فهو شيء واحد يلاقي شيئين. ولا يمكن أن يقال بأنّ الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة، فإنّ الذي هو نهاية الجسم لا شكّ أنّه بعينه مُلاقٍ لما تحته، وإلاّ لم تكن نهاية له، ولا شكّ أنّه ملاقٍ للهواء الخارج.

أُجيب عن الأوّل: بأنّ الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نصفَي الجسم عن الآخر بحيث يتباين النصفان، بل إنّما تقتضي احتمال المحل القسمة؛ فإنّ الجسم إذا ماسه جسمان لا ينتصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً، كما نحس لو تنصف بأعراض حقيقية كالبلقة، نعم العقل يقضي بصحّة إنقسام المماس بشيئين. فأمّا أنّ الإنقسام حاصل بالفعل، فلا.

وعن الثاني: أنّ المماسة إنّما تحصل بالجوانب، فإذا امتاز جانب عن آخر فقد [2] احتمل القسمة. ولا ندعي أن تكثّر الإضافات يوجب تكثّر [3] المضافات، بل ذلك في المماسة خاصة، والمماسة نوع من الإضافة، ولا يلزم من اقتضاء نوع من جنس شيئاً اقتضاء الجنس ذلك الشيء.

والنقطة المحاذية لجميع أجزاء الدائرة، فإنّها بأسرها تُحاذي جميع النقط المفترضة في الدائرة، وهو ممكن في المحاذاة، لكن لا يلزم من تجويزه في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويزه في المماس من غير وقوع القسمة، فإنّ هذا حكم عقلي صدق في المماسة لا المحاذاة وسائر أنواع الإضافة.

---

١. هذا هو الدليل الثاني لإثبات أنّ كثرة الجهات و الإعتبارات لا توجب كثرة الذات.

٢. في النسخ: «بعد»، وأصلحناها طبقاً للسياق.

٣. ج: «كثرة».

وعن الثالث: أنّ الصفحة العُليا من الجسم ليست ملاقية لما تحتها، فإنّ هذا إنّما يقوله من يذهب إلى تركّب الجسم من الأجزاء لا من ينفيه، فإنّه يقول: الجسم واحد ونهايته السطح وهو عرض غير ملاقٍ لما تحته، إذ ليس هو بجسم، وهذا الشاك توهم أنّ السطح صفحة وتحته صفحة أُخرى، ثمّ كلّ منهما يلاقي الأُخرى، وهو مصادرة على المطلوب.

وقد أجاب أبو هاشم: بأنّ معنى قولنا في الجوهر: إنّه يصحّ أن تلقاه ستّة أمثاله، وأنّ له جهة هو اختصاصه بحال تكونه عليها يصحّ في ستة أمثاله أن ينضم إليه من هذه الجهات الست وتلك الحالة هي تحيزه، فيصير الجوهر بهذا الحكم مفارقاً للعرض الذي لا يصحّ أن يحجز بين الشيء وبين غيره، ولا أن ينضم إليه ستة أمثاله، وإذا كان هذا هو الغرض بهذه العبارة بطل تقديرهم أنّ هاهنا جهات للجزء يلقى ببعضها دون غيره. وعلى هذا القول يثبت للجوهر الجهة، وإن لم يلاق [1] غيره؛ لأنّ الصفة التي ذكرناها ثابتة عند وجوده لا محالة.

وأمّا أبو الهذيل وأبوعلي وأبو القاسم فقالوا: إنّ الجوهر يلقى غيره بجهة، ولكن جهة الجوهر غير الجوهر، كما أنّ طرف الشيء غيره ولذلك حده غير له، ويراد بالغير الأجزاء التي تلاقيه، وعلى هذا متى كان منفرداً فلا جهة له.

ب.إذا ركّبنا خطاً من ثلاثة أجزاء، ثمّ وضعنا جزئين على طرفي الخط، فأنّ الجزئين تصح الحركة على كلّ منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة، فتكون الحركة ممكنة، للضرورة القاضية بذلك. ولأنّه يلزم أن لا يحصل الجزء في شيء من الأحياز؛ لأنّه لا جزء إلّا ويمكن وقوعه على مفصل جزئين. فإذن تصحّ الحركة على الجزئين معاً إلى الإلتقاء، وإذا فعلا ذلك فيكون كلّ منهما مماساً

---

١. ج: «يلاقه».

لنصف الجزء الوسطاني من الخط الأسفل وللنصف من كلّ واحدٍ من الطرفين، فتنقسم الأجزاء الخمسة.

لا يقال: تمتنع حركتهما لأنّها مؤدية إلى انقسام الأجزاء؛ فإن جعل المطلوب مقدّمة في إبطال المقدمة المبطلة له باطل، لأنّ المطلوب مشكوك الصحّة والمقدمة معلومة الصحّة فجعل اليقيني مبطلاً للمشكوك فيه أولى من العكس.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّ صريح العقل يقضي بأنّ الجهة إذا كانت فارغة والشيء يكون قابلاً للحركة فإنّ تلك الحركة لا تكون ممتنعة. وهذه الحجّة آتية في كلّ خط تركّب من المفردات، كالخمسة والسبعة وغيرهما.

والمتكلّمون اختلفوا في الجواب حسب اختلافهم في جواز وضع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فمن جوز ذلك مع عدم اقتضائه القسمة، فلا بحث معه. ومن منع، فإنّه يمنع من صحّة وقوع واحدٍ من الانتقالين؛ لأنّه يؤدي إلى اجتماع ضدين من حيث إنّ ما في أحدهما من الإعتماد يولد ضدّ ما يولده الاعتماد الآخر، ولا يقع واحد منهما.ولا يجب أن نقتصر بوقوع التمانع بين الاعتمادين على ما قالوه، بل لو قدّرنا أربع مربعات بينها مكان يصلح انتقال واحدة من المربعات إليه، وحاول أربعة من القادرين نقل كلّ واحدة من هذه المربعات إلى ذلك المكان يجب أن لا يصحّ انتقال شيء منها إليه، وإلاّ لزمت المداخلة، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض، وكانت العلّة أنّ ما في كلّ واحدة من المربعات من الاعتماد يولد ضدّ ما يولده الآخر، ومتى حصل في جهة واحدة وجب التماثل مع ثبوت التضاد.

واعلم : أنّ هذا الإلزام غير مختص بالمتكلّمين ، بل هو وارد على الفلاسفة أيضاً؛ لأنّا لو فرضنا إناءً فارغاً لا يسع أكثر من ذراع واحد، ثمّ توجه إليه جسمان دفعة واحدة كلّ منهما قدر ذراع، فإنّه يستحيل حصولهما معاً فيه ولا أولوية ولا

مانع. فكذا هنا، فإن أثبتوا هناك مانعاً، فكذا هنا.

والحاصل أنّ القوّة الوهمية قد تقصر عن تحصيل ذلك بخلاف العقلية، فإنّ كلاً من الأجزاء الثلاثة إذا لم تقبل القسمة لم يكن انتقال كلّ من الجزئين على التدريج بل دفعة إلى الوسط، فيقع التمانع ويمتنع الانتقال.

ج. الخط المركّب من أربعة جواهر إذا كان فوق أحد طرفيه جزءاً وآخر تحت طرفه الآخر، ثمّ تحركا دفعة واحدة بقوة واحدة حركتين على التساوي في الشدة والضعف حتى قطعاه معاً، فإنّ كلّ واحدٍ من هذين الجزئين لابدّ وأن يمر بصاحبه، ويستحيل ذلك إلاّ بعد تحاذيهما، ولا يمكن التحاذي على الثاني، وإلاّ لكان أحدهما قد قطع جزءاً والآخر اثنين فكانت حركة أحدهما أشد، هذا خلف، ولا على الثالث لذلك أيضاً، فوجب أن يكون التحاذي على مفصل الثاني والثالث، وإذا وقع الجزء على مفصل الجزئين لزم الإنقسام.

الوجه الثاني: ما يتعلق بالحركة

وهو من وجوه [1]:

الأوّل: بطء الحركات ليس لتخلل السكنات على ما يأتي، وإذا كان كذلك لزم إنقسام الجزء.

بيان الملازمة: أنّ السريع إذا قطع مسافة ذات أجزاء فإنّه لابدّ وأن يقطع كلّ جزءجزء منها، فإذا قطع جزءاً فالبطيء إمّا أن يقطع جزءاً أو أقل أو لا يقطع شيئاً، فإن قطع جزءاً تساويا، هذا خلف؛ وإن قطع أقلّ من جزء لزم الإنقسام،

---

١. راجع المطالب العالية٦:٩٩؛ المباحث المشرقية٢:٢٣؛ كشف الفوائد: ٨٦؛ مناهج اليقين:٢٧؛ شرح المواقف٧:٢٤.

وهو المطلوب؛ وإن لم يقطع شيئاً كان ساكناً فكان بطؤه بسبب سكونه، وسيأتي بطلانه.

واعلم : أنّ هذا مشترك الالزام؛ لأنّ السريع أي مسافة قطع يكون البطيء قد قطع أقل وحدود العلّة غير متناهية فيلزم وجود ما لا يتناهى بالفعل، وهو محال.

الثاني:لو كان الجزء ثابتاً لامتنعت الحركة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الجزء إذا تحرك فإنّما يتحرك من جزء إلى جزء فإمّا أن يوصف بالحركة حال حصوله في الحيز المنتقل منه الذي هو مبدأ المسافة، وهو محال؛ لأنّه حينئذٍ لم يتحرك بعدُ، أو حال حصوله في الحيز الثاني الذي هو منتهى المسافة، وهو محال؛ لأنّ الحركة حينئذٍ قد انتهت وانقطعت، أو فيما بينهما، وهو يوجب الإنقسام.

الثالث: إذا استدار الفلك استدارت منطقته واستدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة، فنقول: إذا تحركت المنطقة جزءاً فالدائرة القريبة من المركز إن تحركت جزءاً فلتتحرك المنطقة آخر[1]، فإن تحركت الدائرة[2] الصغرى آخر[3]. وهكذا لساوقت الحركتان حتى كملت كلّ منهما دورتها تساوى مقدار الدائرة العظمى والصغرى، وهو باطل بالضرورة. وإن وقفت الصغرى في بعض أزمنة حركات العظمى لزم التفكك. وإن تحركت أقلّ لزم الانقسام. وكذا الرحا إذا اعتبر أعظم دائرة عليها وهي دائرة الطوق و أصغر دائرة تقع فيها و هي التي تلي

---

١. كذا.

٢. م:«المنطقة الدائرة».

٣. كذا.

القطب، فإنّهما تقعان على مركز واحد، ثمّ نخرج خطاً منه ماراً على الدائرة الصغرى إلى أن ينتهي إلى العظمى فإنّه يقع على نقطتين فيهما، فإذا دارت الرحا دار هذا الخط بدورانها، ومعلوم أنّ حركة النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى مع هذا الخط أسرع من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى؛ فإنّ النقطة من الدائرة العظمى قد قطعت في دورة واحدة مسافة أكثر ممّا قطعت النقطة التي هي من الدائرة الصغرى. فإمّا أن يقال بأنّ النقطة من الدائرة العظمى إذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت أقل من جزء، فانقسم الجزء؛ أو أنّ النقطة من الدائرة الصغرى تسكن في بعض أوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى، فيلزم تفكك الرحا، وهو باطل [١].

أمّا أوّلاً: فلأنّ الحس دال على بقاء أجزاء الرحا محفوظة غير متفككة.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نفرض هذا الكلام في الفلك، فيلزم تفككه دائماً والله تعالى قد وصفها [٢] بالشدة [٣].

وأمّا ثالثاً: فلأنّ هذا أمر عجيب، وهو القول بأنّه قد أعطى كلّ جزء من أجزاء الرحا من الإلهام والفطنة حتى علم الأبطأ أنّه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزول سَمْته عن الأسرع؛ لأنّ كلّ ما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ، وكلّما كان أقرب إلى طرف الرحا يكون أسرع، فيحتاج كلّ جزء يقف إلى مقدار مخصوص

---

١. راجع المباحث المشرقية٢:٢٥؛ المطالب العالية٦:١٠١.

٢. كذا.

٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شداداً﴾ (النبأ، الآية ١٢). قال الرازي بعد الاستدلال بهذه الآية: «و أيضاً نتمسك بقوله تعالى في صفة السماوات:﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُور ﴾ (الملك، الآية ٣) ولو كانت الأفلاك متخرقة متمزقة، لوجب أن تكون كلّها خروقاً، و ذلك على نقيض قوله تعالى: ﴿هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُور ﴾ . المطالب العالية٦:١١٦.

مخالف للوقفة التي يحتاج إليها[١] الآخر حتى يبقى السَّمْت الأوّل محفوظاً، والإنسان مع كمال فطنته لا يعلم ذلك ولا يقدر عليه؛ فإنّ شخصين لو قصدا موضعاً واحداً وأحدهما أقرب من ذلك الموضع وأرادا أن يبلغا إلى ذلك الموضع في وقت واحد فإنّه لا يعلم الأقرب منهما أنّه كم يجب أن يقف في حركته إلى ذلك الموضع حتى يكون وصوله إليه موافياً[٢] لوصول صاحبه.

وأمّا رابعاً: فلأنّا نفرض هذه الحركة الدورية في الإنسان نفسه بأن يقف على عقبه ويدور دورة تامة على نفسه مع أنّه يعلم بالضرورة أنّ أجزاءه محفوظة لم تتفكك.

وهذا البرهان كما يدلّ على انقسام المسافة، كذا يدل على انقسام الزمان؛ فإنّ الدائرة العظمى لمّا قطعت قوساً فالصغرى قطعت أقلّ من ذلك القوس فتكون الدائرة الصغرى قاسِمَة للزمان والدائرة الكبرى تقطع مثل القوس الذي قطعته الدائرة الصغرى في زمان أقل من ذلك الزمان فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان، ولا تزال تتعاقب هذه القسمة تارة للصغر[٣] وتارة للعظم.

الرابع: الفِرجار ذو الشعب الثلاث إذا قطعت الشعبة الخارجة منها جزءاً فلا بدّ وأن تقطع الشعبة المتوسطة أقلّ من جزء على ما تقدم.

وهاتان الشبهتان واردتان أيضاً على الفلاسفة، فإنّ التفكك إنّما لزم بواسطة حركة بعض أجزاء الجسم مسافة وعدم حركة البعض الآخر بعض تلك المسافة، وهذا ثابت هنا مع البطء كما هو ثابت مع السكون، فلزمهم المحذور كما لزم المتكلّمين.

١. ق: «إليه».

٢. في المباحث المشرقية: «موافقاً».

٣. ق: «للصغرى».

الوجه الثالث: ما يتعلق بالمسامتات

وهو وجوه:

الأوّل[١]: لو كان الجزء ثابتاً لأمكننا أن نركّب منه صفحة متصلة الأجزاء ثمّ يقابل بها وجه الشمس فيضيء الوجه المحاذي منها لوجه الشمس ويبقى الآخر مظلماً، فلا بدّ وأن يكون الوجه المضيء مغايراً لغير المضيء، وذلك يوجب الإنقسام.

الثاني[٢]: إذا طلعت الشمس حتى أضاء الأُفق ونصب عليه مقياس يقع له ظل؛ لأنّه يستر موضع ظله عن شعاع الشمس، ثمّ كلما ارتفعت الشمس انتقص الظل، فإذا كان كلما ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد الظل انتقاصاً إلى أن تصل الشمس على سمت رأس المقياس فيعدم الظل بالكلّية، وجب التناسب بين زيادة الإرتفاع ونقصان الظل. فنقول: إذا ارتفعت الشمس جزءاً فإمّا أن ينتقص من الظل شيء أو لا، فإن لم ينتقص بطل التناسب المفروض ثبوته، هذا خلف. وأيضاً فلتفرض الشمس ارتفعت جزءاً آخر فإن لم ينتقص من الظل شيء وهكذا إلى أن تسامت الشمس رأس المقياس ويكون الظل باقياً بحاله، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

ولأنّ الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل إذا تحرك الطرف المتصل فيه[٣] بالشمس دون الطرف المتصل بالظل، حدث لذلك الخط الذي هو الظل

---

١. راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من السماع الطبيعي من الشفاء؛ المطالب العالية ٦:٩٢؛ المباحث المشرقية ٢: ٢٤؛ شرح المواقف ٧:٢١.

٢. راجع المطالب العالية ٦:١٠٢.

٣. في المباحث المشرقية ٢: ٢٤: «منه».

رأسان أحدهما كان حاصلاً مع الشمس قبل حركتها وثانيهما الذي يحصل بعد حركتها، وهو محال؛ لأنّه يوجب مساواة الزائد للناقص، وإن كان الظل يتحرك في النقصان جزءاً تساوى المداران، وهو معلوم البطلان، وإن تحرك أقل من جزء لزم الإنقسام.

والمتكلّمون يلتزمون سكون الظل في بعض أزمنة حركة الشمس. والشناعة التي تلزمهم باعتبار تفكك الرحا وإن لم تحصل هنا، لكن لا ينفكون هنا من الشناعة أيضاً، وهو عدم وقوع الشعاع على الكثيف القابل له من المقابل مع عدم الحجاب، وهو معلوم الاستحالة.

الثالث[1]: الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله في الظل ظل نصفه، فإذا فرضنا عرض الجسم جزءاً لزم إنقسامه، وهو المطلوب.

الرابع[2]: لنفرض خطاً مؤلفاً من أجزاء ثلاثة، ثمّ وضعنا على أوّل طرفيه جزءاً، ثمّ تحرك الخط حتى دخل الأوّل مكاناً جديداً والأوسط مكان الأوّل والآخر مكان الوسط، فعند حركة الأوّل إلى المكان الجديد نفرض حركة الجزء الذي فوقه إلى سَمْت حركته، فإمّا أن يتحرك إلى المكان الجديد، وهو محال؛ لأنّه حينئذٍ لم يتحرك عن الأوّل، بل بقي ملاقياً له كما كان ، وإنّما تحرك الجزء الأوّل وتحرك هو بالعرض، ولو كان ساكناً لكانت حركته كذلك، فيجب أن يفرق بين سكونه وحركته، فحينئذٍ يكون قد تحرك إلى مكان ملاقٍ للمكان الجديد، فتكون حركته أسرع من حركة الأوّل، لأنّه في ذلك الزمان قطع جزئين فيكون زمان حركة الأوّل منقسماً، فكانت تلك الحركة منقسمة؛ لأنّ الواقع منها في أحد نصفي ذلك الزمان غير الواقع منها في النصف الثاني، ولمّا كانت الحركة منقسمة كان الجزء الذي

---

١. راجع المطالب العالية٦:١١٩؛ المباحث المشرقية٢:٣٠.

٢. المصدر نفسه: ٢٩؛ المطالب العالية٦:١٠٩.

تحرك عنه الأوّل منقسماً والذي تحرك إليه أيضاً منقسماً؛ لأنّ الذي وقع فيه أحد نصفي الحركة غير الذي وقع فيه النصف الآخر ويكون في نصف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة قد خرج نصفه من الجزء الذي كان فيه ودخل في الجزء الجديد، فيكون الجزء منقسماً وتكون المسافة منقسمة أبداً.

وكذا البحث في حركة ساكن السفينة بنفسه وبحركتها، وحركة النملة على الرحا بنفسها وبحركة الرحا. وبالجملة كلّ متحرك بالذات والعرض.

الخامس[1]: وليكن الخط المفروض بحاله، ولكن عندما تحرك الخط إلى جانب تحرك الجزء الذي فوق طرفه إلى خلاف ذلك الجانب، فإذا انتقل عن الأوّل فإن صار ملاقياً للوسط، فهو محال؛ لأنّ الوسط قد دخل في مكان الأوّل، فلو قلنا الجزء الذي كان فوق الأوّل وتحرك عنه إنّما يتحرك إلى الوسط مع أنّ الوسط حصل في مكان الأوّل، فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن الأوّل، مع أنّا قد فرضناه متحركاً عنه، هذا خلف. فبقي أن يقال: إنّه يتحرك عن الجزء الذي كان فيه إلى الجزء الذي يليه، وهو الذي فوق الآخر بعد حركة الخط على الوجه المفروض. فإذن الجزء الفوقاني بلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان ويعود المذكور.

السادس[2]: البئر التي جعل في منتصفها خشبة وجذب الحبل الفوقاني السفلاني صعد الأسفل جميع البئر والأعلى نصفها، فتكون حركته نصف حركة الأسفل، فإذا تحرك الأسفل جزءاً تحرك الأعلى نصفه، وإذا تحرك الأعلى جزءاً في جزء من[3] الزمان يكون الأسفل قد تحرك ذلك الجزء في نصف ذلك الزمان،

---

١. المصدر نفسه: ١١٠.

٢. المصدر نفسه: ١١١.

٣. ق: «من جزء» بدل «في جزء من».

فانقسم الزمان والمسافة معاً.

السابع[١]: إذا تحركت السفينة إلى جانب وتحرك الراكب فيها إلى خلاف تلك الجهة، ففي الزمان الذي تتحرك السفينة فيه [بمقدار] جزء: إن تحرك الرجل جزءاً ذهب الزائد بالناقص [٢] ووقف في مكانه، وهذا هو سبب وقوف المتحيّرة[٣]. وإن تحرك أكثر من جزء انقسم الزمان فانقسمت المسافة.

الوجه الرابع: ما يتعلق بالأشكال

وهو وجوه:

الأوّل[٤]: الجزء متناه فهو مشكّل يحيط به حد واحد أو حدود، فإن أحاط به حدّ كان كرة، والكرات إذا انضم بعضها إلى بعض حصلت الفُرَج فيما بينها، فإن اتسعت الأجزاء ملئت بها، وعلى كلّ حال تبقى الفرج التي هي أصغر من تلك الأجزاء، فينقسم الجزء. وإن أحاط به حدود، كالمثلث والمربع مثلاً كانت جانب الزاوية أقلّ من جانب الضِّلع، فانقسم.

وفيه نظر، فإنّ المتناهي إنّما يصدق على ذي مقدارٍ وبُعد، وليس الجوهر الفرد كذلك فإنّه نفسه نهاية فلا تكون له نهاية من حيث إنّه نهاية، ولا وصف له غير كونه نهاية.

الثاني[٥]: القول بوجود الدائرة الحقيقية مع القول بثبوت الجوهر الفرد ممّا لا

---

١. المصدر نفسه: ١١٢.
٢. في النسخ:«كالناقص» و ما أثبتناه من المطالب العالية.
٣. في المطالب العالية:«و هذا هو السبب في وقوف الكواكب المتحيّرة في الرؤية».
٤. راجع المطالب العالية٦: ١٣٧؛ المباحث المشرقية٢: ٢٤.
٥. راجع المباحث المشرقية٢: ٢٦؛ المطالب العالية٦: ١٣١ـ ١٣٦؛ شرح المواقف٧: ٣١.

يجتمعان. والأوّل حقّ فالثاني باطل، والمقدمتان سبقتا في باب الكيف ونقرره بوجه آخر، وهو:

أنّ الخط المركّب من الجواهر الأفـراد إن امتنع جعله دائرة امتنع على الجسم ذي العرض ذلك؛ لأنّ الجسم ذا العرض ليس إلاّ خطوطاً منضماً بعضها إلى بعض على مـذهبهم، فلـو امتنع على كلّ واحـد منها ذلـك وجب أن يمتنع أيضـاً على الكل. وإن أمكن جعل ذلك الخط دائرة، فنقول: تلك الأجزاء لا شكّ أنّ بواطنها متلاقية، فإن كـانت ظواهرها متلاقيـة كما تلاقت بواطنها كان بـاطن هذه الدائرة المؤلفة من النقط مثـل ظواهرها في المسافـة، ولو كان كذلك لكنـا إذا أدرنا حولها دائرة أُخرى كان باطـن الدائرة المحيطة مساوياً لظاهـر الدائرة المحاط بها ويكون ظاهر الدائرة المحيطة مساوياً لباطنهـا المساوي لظاهر المحاط بها المساوي لباطن المحاط بها، ثمّ لا نزال نزيد [1] دوائر أُخرى إلى أن يبلغ طـرفها [2] مثل طرف [3] الفلك الأعظم، ولا تكون فيهـا فرجة أصلاً، ولا تـزيد أجزاؤها على أجـزاء الدائرة الصغرى المفروضة أوّلاً، هذا خلف. وإن كانت ظواهرها غير متلاقية، بل منفتحة لزم تجزّؤ تلك الأجـزاء المتلاقية؛ لأنّ بعضها مـلاق وبعضها مباين. وأيضـاً تكون بين ظواهرهـا فرج فتلك الفرج إمّا أن تتسع للجـزء أو لا، فإن اتسعت فهو محال؛ لأنّ بواطن تلك الأجزاء إذا كانت متلاقية فتكون الفرجة من تلك الأجزاء بعضها، فإذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فإن ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرج فقد انقسم، وإن لم يرتفـع كان الجزء المالي لتلك الفرجـة أقل من تلك الأجـزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفرجة، فتلك الأجزاء منقسمة، وكذا إن لم تتسع تلك الفرجة للجزء بل كانت أقلّ منه. فظهر أنّ القول بالـدائرة مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ ممّا لا

---

١. في المباحث: «ندير».

٢و٣. في المباحث: «طوق»، وفي المطالب العالية: «ثخن».

يجتمعان.

الثالث[١]: برهن اقليدس في شكل العروس على أنّ مربع وتر القائمة يجب أن يكون مساوياً لمجموع مربعي ضلعيها، فإذا فرضنا قائمة كلّ واحد من ضلعيها عشرة وجب أن يكون وترها جذر[٢] مائتين، لكن ليس للمائتين جذر؛ لأنّه يجب أن يكون أقلّ من خمسة عشر وأكثر من أربعة عشر، فيلزم الإنقسام. ولو كان كلّ من ضلعيها خمسة حتى كان مجموع المربعين خمسين وجب أن يكون الوتر جذر خمسين، وهو منكسر؛ لأنّه يجب أن يكون أكثر من السبعة وأقلّ من الثمانية. وهكذا لك أن تفرض من الأعداد ما لا تحصى كثرة.

الرابع[٣]: برهن اقليدس على أنّ كلّ خط متناه في طرفيه معاً يمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع، فإذا فرضنا خطاً مركباً من جزئين وعملنا عليه مثلثاً متساوي الأضلاع وجب أن يقع كلّ واحدٍ من الأجزاء على مفصل الآخرين، وذلك يوجب التجزئة.

الخامس[٤]: إذا أخذنا خطاً مركباً من جزئين ووضعنا على أحد جزئيه جزءاً آخر حصل هناك زاوية قائمة، فوترها إن كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكلّ واحد من ضلعيها المحيطين بها، هذا خلف. وإن كان من ثلاثة كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين، هذا خلف.

---

١. راجع المباحث المشرقية٢:٢٧؛ المطالب العالية٦:١٤٩؛ مناهج اليقين:٢٨.

٢. جذر الشيء أصله، و عشرة في حساب الضرب جذر مائة، كذا في الصحاح. يعني انّك إذا ضربت عدداً في نفسه فالمبلغ الحاصل من الضرب هو المجذور و ذلك العدد هو جذر ذلك المبلغ، ثمّ إنّ الوتر الذي اعتبر كونه وتراً لقائمة المثلث المذكور لابدّ أن يكون جذراً للمائتين و انّه يكون أكثر من أربعة عشر جزءاً و ثمن جزء إلى ربع جزء. شرح المواقف٧:٢٩ـ٣٠.

٣. راجع المطالب العالية٦:١٤٧؛ المباحث المشرقية٢:٢٧.

٤. المصدر نفسه؛ المطالب العالية٦:١٤٩.

فإذن هو أكثر من الاثنين وأقلّ من الثلاثة، فيلزم انقسام الجزء. وفيه نظر.

السادس[1]: برهن اقليدس على أنّ كلّ خطٍ فإنّه يمكن تنصيفه، فالخط المركب من الثلاثة أو الخمسة أو ما عداهما من الأعداد الأفراد يمكن تنصيفه، فيلزم انقسام الجزء.

السابع[2]: استدل ابن الهيثم[3] في «شرح شكوك اقليدس»: أنّ كلّ خطٍ يمكن تقسيمه بثلاثة أقسام متساوية، فالخط المركب من جزئين أو أربعة أو خمسة إذا قسم كذلك لزم إنقسام الجزء.

الثامن[4]: إذا فرضنا مثلثاً متساوي الأضلاع على خط مركب من ثلاثة جواهر خرج من إحدى زواياه خط إلى الجزء الثاني من الضلع الذي بوترها، فوجب أن ينقسم ذلك المثلث إلى مثلثين متساويين ـ بالشكل الرابع من المقالة الأُولى لاقليدس ـ ويكون الخط المخرج من تلك الزاوية إلى ذلك الضلع عموداً، فيكون كلّ واحدٍ من هذين المثلثين فيه قائمة والزاوية الأُخرى فيه ثلثا قائمة، وهي إحدى زوايا المثلث، فتكون الباقية ثلث قائمة، فنقول:

وتر القائمة منها ثلاثة أجزاء ووتر الزاوية التي هي ثلث قائمة جزءان، فوتر الزاوية التي هي ثلثا قائمة أكثر من جزئين، فإن كانت ثلاثة كان ضلع القائمة مثل وترها، هذا خلف. وإن كان أقل من ثلاثة انقسم الجزء.

التاسع[5]: برهن اقليدس على أنّ السطوح المتوازية الأضلاع التي هي على

---

١. المصدر نفسه: ١٦٥؛ المباحث المشرقية٢:٢٨؛ مناهج اليقين:٢٨.
٢. راجع المطالب العالية٦:١٦٥.
٣. أبو علي ابن الهيثم.
٤. راجع المطالب العالية٦:١٤٩.
٥. المصدر نفسه: ١٥٤.

قاعدة واحـدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط بـأعيانها متوازية فإنّها متسـاوية، ومتى كان كذلك بطل الجوهر الفرد؛ لأنّا إذا قدرنا أحد السطحين أربعة في أربعة حتى كان مجموعه ستة عشر والسطح الآخـر طوله بين المشرق والمغرب، فإنّه يلزم أن يكون مجموع تلك الأجزاء الكثيرة ستة عشر جزءاً، وهو محال.

لا يقال: هذا المحال مشترك الالـزام، لأنّ أحد السطحين إذا كان ذراعاً في ذراع والآخر طولـه من المشرق إلى المغرب كيف يمكن أن يقـال إنّ أحدهما مساوٍ للآخر؟

لأنّا نقـول: السطحان المتوازيـان إذا كان أحدهما مربعـاً قائماً على قاعـدته وكـان الآخـر مستطيـلاً مـائلاً وكانـا جميعـاً على قـاعـدة واحـدة فيما بين خطين متوازيين، فإنّه بمقـدار ما يزيد في طول السطح المائل ينقص في عـرضه، والمحال إنّما يلزم لو كان عرض السطح المائل هو القاعدة المشتركة، وليس كذلك، بل كلما ازداد الطول انتقص العرض.

وهـو مشترك الإلزام ؛ لأنّـا نفـرض المربع أصغر مـا يمكن أن يـوجـد من المربعـات والسطح الآخر ممتـداً من المشرق إلى المغـرب، فإنّـا نعلم بالضرورة أنّـه ليس في ذلك المربع من المقادير مـا يساوي هذا السطح. واحتمال القسمة إلى غير نهاية غير مفيد هنا.

العاشر[1]: برهن اقليـدس على أنّه يمكن أن يقسّم كلّ خـطٍ بحيث يكون ضربه أجمع في أحد قسميه مسـاوياً لمربع القسم الآخر[2]، وذلك يوجب التجزئة؛ لأنّ الخط المركب من ثلاثة أجـزاء، إن انقسم بقسمين متفاوتين كان أحدهما اثنين والآخر واحداً، و ضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع الاثنين أربعة.

١. المصدر نفسه: ١٦٥.

٢. و هذا النوع من التقسيم يسمّى بـ«نسبة ذات وسط و طرفين». المصدر نفسه.

الحادي عشر [١]: نفرض سطحاً مربعاً من ستة عشر جزءاً مضمومة بعضها إلى بعض، فكلّ واحد من الخطوط الأربعة الكائنة من الأجزاء الأربعة مماس بصاحبه مماسة لا فاصل بينهما وكذا الأجزاء، فالقطر إنّما يحصل من الجزء الأوّل من الخط الأوّل، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فهذه الأجزاء التي في القطر إن كانت متلاقية لا فُرج فيها لزم أن يكون القطر مساوياً للضلع، وهو باطل بالحس والبرهان الهندسي الدال على أنّ الزاوية الأكبر بوترها الخط الأطول [٢]، ولا شكّ أنّ القطر بوتر القائمة وكلّ من الضلعين بوتر نصف قائمة، فيكون القطر أعظم. وإن كانت أجزاء القطر غير متلاقية، بل تكون فيها فرج، فنقول: تلك الفرج إن اتسعت للجزء فليفرض امتلاؤها به، فيصير القطر سبعة أجزاء، فيكون القطر مساوياً للضلعين، هذا خلف. أو لا يتسع له، فيلزم الانقسام.

وقول بعض المثلثين: «إذا كان الخط مؤرباً كان بين أجزائه فرج بخلاف الضلع المستقيم» ليس بشيء يعتد به.

ثمّ سألوا أنفسهم فقالوا: لو قلب هذا المربع لصار ما كان قطراً ضلعاً وبالعكس، فكيف يصح ثبوت الفرجة بينهما [٣]؟

أجابوا: بأنّه غير ممتنع أن يتغير حالها عند القلب والتحريك في التأليف كما في الرحا.

وهذا أسخف من الأوّل.

---

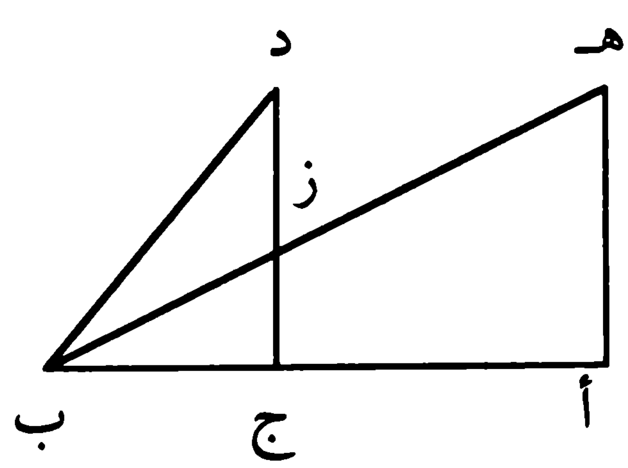
١. المصدر نفسه: ١٥٢ـ١٥٣؛ المباحث المشرقية ٢: ٢٨؛ كشف الفوائد: ٨٧؛ مناهج اليقين: ٢٨؛ شرح المواقف ٧: ٢٨ـ٢٩.

٢. العبارة كذا مشوشة، والمراد منها: أنّ وتر الزاوية القائمة أطول من كلّ واحد من ضلعيها.

٣. ج: «بينها».

الثاني عشر[١]: إذا فرضنا خطاً مستقيماً كالوتر وقع على زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربعي[٢] الضلعين وفرضنا كلّ واحد من الضلعين خمسة، كان هذا الوتر جذر خمسين، فإن حركنا هذا، طرف هذا الوتر من أحد الجانبين، جزءاً تحرك الآخر أقلّ من جزء؛ لأنّه لو تحرك جزءاً لصار أحد الضلعين ستة والآخر أربعة، فيكون الوتر جذر اثنين وخمسين وقد كان بعينه جذر خمسين، هذا خلف. فوجب أن يتحرك أقلّ من جزء.

الثالث عشر[٣]: لنفرض خط:«أ ب» متناهياً ونفصل منه من جانب «ب» جزءاً من الف جزءٍ هو «ب ج» ولنخرج خطي «ج د أ هـ» من نقطتي «ج أ» كلّ واحد منهما مركب من أجزاء متساوية كم كانت، ولتكن ثلاثة على قائمتين ولنخرج من «ب» إلى «د» خطاً وإلى «هـ» آخر، فلا شكّ أنّ «ب هـ» يقطع «ج د» على نقطة «ز» فمثلثا «ب ج د» ، «ب هـ أ» متشابهان ، فنسبة «ب ج» إلى «ب أ» كنسبة «ج ز» إلى «أ هـ»، فحينئذٍ «ز» جزء من الف جزءٍ من ثلاثة أجزاء لا تتجزأ، هذا خلف.



ولو زدت في طول «أ ب» وعملت العمل المذكور ازداد إنقساماً، ولمّا كان ذلك محالاً كان القول بالجزء باطلاً.

---

١. راجع المباحث المشرقية٢:٢٨؛ المطالب العالية٦:١٥١، و قد مثّل فيه بالسلم الموضوع على الجدار.

٢. في المباحث :«مربع».

٣. راجع المطالب العالية٦:١٥١.

الرابع عشر: قال النظام : الجزء إذا لم يكن في نفسه طويلاً لم يصح أن يصير بانضمام غيره إليه ممّا ليس بطويل طويلاً.

وهو ضعيف؛ لمنع الملازمة، وإلاّ لكان الجزء جسماً. ولا امتناع في انضمام ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل، فيصير طويلاً.

الخامس عشر: الله تعالى قادر على الزيادة في هذه الأجسام إلى ما لا يتناهى، فكذا يجب في النقصان.

وهو ضعيف لعدم التلازم، ومنع المقدم بالفعل.

السادس عشر: قال ابن الراوندي: قول أصحاب الجزء يؤدي إلى ما يدفعه العقلاء؛ لأنّه لا عدد له نصف إلاّ وله ربع وسدس وثلث، وذلك لا يتم مع الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنّا لو فرضنا عشر أجزاء لكان لها نصف ولم يكن لها ربع ولا ثلث ولا سدس، وهذا خلاف المعلوم من الأعداد.

وهذا في غاية الضعف ، لعدم الملازمة .

السابع عشر: إذا كان هناك شكل كُري، فلا بد من احتوائه على مثله من الأطواق، فيكون الطوق الأوّل أوسع، فإذا انتهى إلى الحدّ الذي يقولونه من الجزء الذي لا يتجزأ فسمت [1] احتواؤه على ما هو دونه، وهو يقتضي الانقسام.

وليس بجيد لمنع الكلية، فليس كلّ طوق يحتوي على طوق دائماً، بل ينتهي إلى المركز، وهو جوهر فرد لا يحتوي على شيء.

١. كذا.

البحث التاسع
في فروع الجزء وعدمه

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى

في أنّ الجسم هـل يقبل القسمـة إلى غير النهـايـة مـع حفظ صـورتـه النوعية[1]؟

هذه المسـألة إنّما تتفرع على نفـي الجوهر الفـرد. وقد عرفـت فيما تقدم[2] أنّ من الأجسـام ما هو مـركب من عدّة أجسـام مختلفة الطبائع وتحصـل لها صور نوعيـة بواسطـة ذلك التركيب والامتـزاج، كالصور المعـدنية والنبـاتية والحيـوانية والإنسانيـة. ومنها ما هـو بسيط، صورتـه النوعيـة حاصلة لـه في الفطرة الاولى لا باعتبار المزاج والتركيب بصور العناصر، كالنارية والهوائية.

---

١. راجع الفصل الثاني عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٢٤٠؛ المباحث المشرقية٢: ٤٣؛ شرح المواقف٧: ٣٢.

٢. في البحث الأوّل من هذا الفصل.

أمّا الصور الأُولى، فتعدم بعدم [١] التركيب والمزاج، لأنهّا تابعة لهما ولا بقاء للتابع من دون متبوعه [٢].

وأمّا الصور الثانية، فذهب المشاؤون إلى أنّ لها حداً في الصِّغر، إذا صارت أصغر من ذلك زالت صورها، فللماء شيء هو أصغر صور الماء، وكذا للهواء وباقي العناصر؛ لأنّ الأجسام لو احتملت الانقسام لا إلى نهاية مع بقاء صورها النوعية لأمكن عليها الامتزاج وكان الفعل والانفعال فيها أسهل، فكان يمكن حصول اللحم والعظم وأصناف التراكيب من الأركان الأربعة في غاية الصغر، فكان يحصل فيل على قدر الذرة. ولو أمكن ذلك كان أكثري الوجود لا أقلي الوجود؛ لأنّ امتزاج الأقل قبل امتزاج الأكثر، لأنّ الأكثر إنّما يحصل عن اجتماع الأقل وحصوله بعد حصوله. ولما لم يوجد ذلك البتة ولا نادراً عَلِمنا أنّ للأجسام حداً في الانقسام و التصغر مع بقاء صورها النوعية.

ولا يمكن عكس هذا الدليل علينا، فيقال:

لِمَ لا توجد بعوضة في [٣] قدر الفيل؟

لأنّا نقول: تصغر الأجزاء يعين على الامتزاج وكبرها مما يعوق عنه، ولهذا استعين على تكوينها بالدَّق والسحق.

والإعتراض من وجوه [٤]:

الأوّل: لو سلّمنا أنّ امتزاج الأقلّ عدداً قبل امتزاج الأكثر عدداً، لكنّه غير نافع؛ لأنّ الكلام ليس فيه، لكن لا نسلم أنّ امتزاج الأقل مقداراً قبل امتزاج

---

١. ق: «العدم».

٢. في النسخ: «مطبوعه».

٣. ق: «على».

٤. و المعترض ابن سينا حيث يدافع عن أُصول المشائين بهذه الوجوه و يناقض بها رأي انكساغورس، فراجع نفس المصدر.

الأكثر مقداراً؛ فإنّ وجود الأقل مقداراً في الأكثر مقداراً إنّما هو بـالقوة لا بالفعل لما عرفت من وحدة الجسم، والذي بـالقوة فهو غير موجود. وإذا لم يكن الأقل مقداراً حاصلاً بـالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلاً عن أن يكـون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر، بـل الأولى أن يكون امتزاج الأكثر في المقـدار قبل امتزاج الأقل في المقدار إذ الأكثر محصَّل محصور والأقلّ غير محصَّل ولا محصور.

الثاني:سلمنا تقـدّم امتزاج الأقل على امتزاج الأكثر مطلقـاً، لكن لا نسلم الاكتفاء بذلك المزاج في حصول الصورة النـوعية، لجواز أن يكون العظم مع ذلك معتبراً، لجواز أن يكـون استعـداد المزاج لقبـول النفـس المدبـرة إذا كـان وافيـاً بأفاعيلها، وإنّما يتم ذلك بمقدار معين من العظم.

الثالث: هَبْ أنّه لو تـم ذلك الاستعداد فـإنّه تفيض عليه من واهب الصور النفس، لكن ذلك الامتزاج إنّما يحصل في مكان معين مخصـوص، فلو كانت تلك المادة يسيرة لانفعلـت عمّا يحيـط بها ولا يبقـى ذلـك المزاج إلى أن يحصـل فيـه الاستعداد لقبول تلك الصور، بل يفسد قبل ذلك.

واعلـم: أنّ الانفصـال قـد يكـون بـالانفكـاك [1] وقـد يكـون بـاختـلاف الأعراض [2].والذي يكون بـاختلاف الأعراض الإضافيـة لا يجب أن يبلغ الجسم إلى حدّ يكـون بعد ذلك فاقداً لتلـك الصورة؛ لأنّ تلك الصورة فاشِيـة في جميعه، وإلاّ لكان إمّا أن يخلو كلّ واحدٍ من أجزائه عن تلك الصورة وإمّا أن يكون بعض

١. كسراً أو قطعاً. و الفرق بينهما انّ القطع يحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر. وأيضاً للقطع نوع اختصاص بالأجسام اللينة والكسر بالأجسام الصلبة. شرح المواقف٧:٣٢.

٢. و القسمة والانفصال بـاختلاف الأعراض ينقسم إلى ما يكون بسبـب عرضين قارّين (حقيقيّين)، وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيّين.و المراد من القار ما للموضوع في نفسه، كالسواد والبياض في البلقة، و من الإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره، كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسّتين. راجع شرح الإشارات٢:٥٥ـ٥٦.

أجزائه خالياً عن تلك الصورة دون البعض.

والأوّل لا يخلو إمّا أن يتغير حالها عند الاجتماع عمّا كانت عليه حالة الانفراد، أو لا يتغير. فإن لم يتغير لم يحصل بالاجتماع إلاّ الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية، فلا تكون للجسم تلك الصورة البتة، هذا خلف.

وأمّا إن كان اجتماع الأجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع، فتلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل، وهو المطلوب.

وأيضاً امتزاج تلك الأجزاء لا يفيد صورةً أُخرى إلاّ إذا كانت مختلفة الطبائع، فتكون لكلّ جزء منها طبيعة خاصة وكلّ ما يفرض في ذلك الجسم من الأجزاء فله تلك الطبيعة. فالإنقسام الوهمي والذي بحسب اختلاف الأعراض الإضافية لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير.

وأمّا إذا كان الإنقسام فكّياً تعذر حفظ الجسم مع افراطه في التصغّر صورته النوعية لاستيلاء ما يحيط به عليه وضعف قوته لصغره عن دفع المضاد له خصوصاً مع عظمه وزيادة قوته عليه، فينتقل إلى طبيعة المجاور بسرعة، والاستقراء يحققه.

وأمّا الإنقسام بالأعراض الحقيقية كالبلقة، فكالانفكاكي في التناهي.

فبطل بهذا قول من قال: إنّ أصغر أجزاء الأرض أكبر من أصغر أجزاء النار؛ لأنّ تلك النار إذا انقلبت أرضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الأرض حتى يتصل بها، فإنّ كثيراً من العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيِّزه الطبيعي، وإذا صار ذلك الجزء الصغير من النار أرضاً صار أصغر ممّا كان، لأنّ الخمود يصغره أيضاً، فيكون وهو أرض أصغر من الجزء الذي فرضناه أصغر من الأجزاء الأرضية، وذلك محال.

المسألة الثانية: في أنّ الجوهر هل يصح وقوعه على موضع الاتصال بين جوهرين[1]؟

اختلف الشيخان هنا، فذهب أبو هاشم إلى جوازه ومنعه أبو علي وأبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق وقاضي القضاة.

حجة أبي هاشم بأنّا إذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة جواهر ثمّ أُزيل جزءان من وسطه صحّ وضع الجزء في الفرجة التي بين الطرفين على حدّ لا يلاقي واحداً من الطرفين، وإنّما يكون كذلك إذا كان على موضع الاتصال منهما.

اعترض بمنع ذلك؛ لأنّه لو صحّ لكان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقلّ مقداراً من الجزء، وقد بيّنا أنّه أصغر المقادير فيجب المنع من صحّة وضعه على حدّ لا يلاقي واحداً من طرفيه لهذا المانع.

وهذا في غاية الضعف.

أمّا أوّلاً، فلأنّ المكان الخالي يمكن أن يشغله المتمكن مطلقاً ولا يمكن اسناد الامتناع إلى أنّه لو حصل في ذلك المكان لانقسم وانقسامه محال، لأنّ الأمكنة لا مدخل لها في تصحيح القسمة وعدمها.

وأمّا ثانياً، فلأنّا نعلم بالضرورة إمكان حركة هذا الجزء من أحد الجزئين إلى الآخر؛ لأنّه إذا أمكن أن يجاوز كلّ واحدٍ منهما والوسط خالٍ قضت الضرورة بإمكان الحركة، وحينئذٍ يلزم المحذور.

وأمّا ثالثاً، فلأنّا نفرض الخط على حاله والجزء يتحرك عليه من أوّله إلى آخره، فيعود المحذور. ولا مدخل لخلو البعض عن المالئ في جواز الحركة وعدمها،

---

١. راجع المطالب العالية٦: ٢١. و قال فيه : «فأباه الجبائي والأشعري و جوزه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار».

ولا في اقتضاء الانقسام وعدمه.

احتج أبو علي بوجهين:

الأوّل: الخط المركب من أربعة إذا وضع على طرفيه جزءان فلو صحّ وضع جزء على حدّ لا يلاقي واحداً من الطرفين حتى يكون على موضع الاتصال من الجزئين، أوجب أنّ الخلل الحاصل بين الطرفين يصغر عن الجزء، وقد بيّنا أنّه أصغر المقادير.

الثاني: لو وقع على موضع الوصل منهما لكان الاعتماد الذي فيه لا يكون بأن يولّد كوناً يصير به آخذاً قسطاً من هذا الجوهر أولى من قسط وكذلك في الجوهر الآخر، لأنّه لا مخصص يخصصه ببعض دون بعض، وذلك يقتضي صحّة وجود أكوان متضادة في ذلك المحل، أو أن يصير هذا الجزء آخذاً لجميع الجوهرين.

وقد اعترض على أبي علي بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله [1] يؤدي إلى قسمة الجزء، لأنّه يصير ملاقياً لأحد الجزئين بقسط والآخر بآخر.

الوجه الثاني: يقتضي أن يحصل في الجوهر الواحد كونان متضادان، لأنّه يوجد فيه كون يصير به آخذاً قسطاً من هذا الجزء، وكون مضاد له يأخذ به قسطاً آخر من الجزء الآخر.

الوجه الثالث: يلزم كون الجوهر الواحد في مكانين.

وله أن يجيب عن **الأوّل:** بأنّه ليس وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين بأعظم من صحّة ملاقاته لستة أمثاله، فإذا جاز هذا ولم يقتض تجزئته، فكذا هنا.

وعن **الثاني:** بأنّ المحاذاة إذا كانت واحدة فلا تضاد في الكون وإن تغاير.

---

١. في هامش نسخة ج: «هذا وجه الاعتراض لا قول أبي علي».

وعن الثالث: بأنّ المحاذاة واحدة، لأنّه ليس شاغلاً لحيّز الجوهرين ولا ساتراً لهما حتى يكونا مكانين له، وإنّما يجوز وقوعه على موضع الوصل منهما، وليس ذلك عبارة عن مكانه.

واعلم : أنّ التحقيق هنا أن نقول: إن كان وقوعه على مفصل الجوهرين موجباً لشغل أحدهما بالكلية بالملاقاة والحصول فيه دون الآخر لم يكن على موضع الاتصال. وإن كان شاغلاً لهما معاً لزم انقسامه قطعاً. فإن كان شاغلاً لبعض من كلّ منهما لزم إنقسامه وإنقسامهما معاً.

المسألة الثالثة : في شكل الجزء [١]

قال المثبتون: إذا شبه الجزء بشيء من الأشكال، فهو بالمربع [٢] أشبه من غيره؛ لأنّ المربع تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت، والجزء كذلك؛ لأنّه لو شبه بالمثلث لرؤي من أحد الجوانب، كأنّه [٣] أكثر من الجانب الآخر، فإنّ هذا حال المثلث.

---

١. اتّفق المتكلّمون(من الأشاعرة و الماتريدية) على انّ الجوهر الفرد لا شكل له ، و أثبت له أكثر المعتزلة شكلاً، إلاّ انّهم اختلفوا في تشبيهه ببعض الأشكال، فقال بعضهم: هو أشبه بالكرة. وقال آخرون: هو أشبه بالمربع. و شبهه آخرون بمثلث. و شبهه بعضهم بالمكعب.

وأمّا الباقلاني ففي موقفه تردد. فهو تارة يتفق مع الأشاعرة على نفي الشكل للجوهر الفرد ويقول: «إنّ الجوهر الفرد لا يشبه شيئاً من الاشكال، لأنّ المشاكلة هي الاتحاد في الشكل، فما لا شكل له فكيف يشاكل غيره؟» ،الباقلاني و آراؤه الكلامية:٣٢٩.

وتارة أُخرى ينسب إليه تحديده بشكل معين للجوهر، فينسب إليه الجويني انّه قد أشار في بعض كتبه إلى اختيار شكل المربع من حيث يمكن أن ينتظم من الجواهر الفردة خط مستطيل، الشامل:٦٢. راجع أيضاً المطالب العالية٦:٢١.

٢. قال به أبو الهذيل العلاف و من تبعه. راجع ابن متويه ، التذكرة:١٧٣؛ كشاف اصطلاحات الفنون١:٢٩١.

٣. ق:«فانّه».

وهذه الملازمة ممنوعة.

ولو كان كرة لم يصح تأليف الأجزاء إلاّ مع فرج، فيؤدي إلى أن يكون هنا ما هو أصغر من الجزء.

فإن صحّ أنّه شبيه بالمربع أمكن أن يلقاه ستة أمثاله من الجهات الست.

وحكي عن عبّاد [1] أنّه: منع من صحّة تلاقي الأجزاء وقال: إنّ الجزء لا يلاقي غيره [2].

فقال له أبو هاشم: من ذهب إلى أنّ الجسم مركب من الأجزاء لم يصح له منع ملاقاة بعضها لبعض [3].

وحكي عن عباد: المنع من صحّة إيجاد الله تعالى الجزء المنفرد عن غيره. وقال لا يجوز إلاّ عند مضامة غيره له [4].

وهذه الحكاية منافية لما تقدم عنه أولاً. مع أنّهما باطلتان.

أمّا الأوّل، فلِما قاله أبو هاشم.

وأمّا الثاني، فلأنّه لا ارتباط بين الجوهرين، فجاز وجود كلّ منهما منفرداً عن صاحبه. والأوائل منعوا من وجوده مطلقاً، وإلاّ لكان إذا وصل إليه طرفا خطين، فإن داخلهما بالأسر كان الطرفان متباينين للخط، لأنّ ذلك الجزء مباين له والمداخل للمباين مباين، فلا يكون الطرف طرفاً، هذا خلف. وإن لم يداخلهما بالأسر لزم إنقسامه، هذا خلف.

---

١. عباد بن سليمان العمري. يجوز أن يكون اسمه «عُباد» و يجوز أن يكون «عَبّاد» و كلاهما موجود عند العرب. وهو من أصحاب هشام الفوطي، و له كتاب يسمّى الأبواب، نقضه أبو هاشم. طبقات المعتزلة، الطبقة السابعة: ٧٧.

٢. راجع مقالات الإسلاميين: ٣١١.

٣. المصدر نفسه: ٣١٥.

٤. المصدر نفسه. وقد أجاز أبو الهذيل على الجزء أن يفرده الله فتراه العيون.

المسألة الرابعة: في صحّة كون الجوهر مكاناً

اعلم أنّ المكـان هنـا في مصطلح هـؤلاء أنّـه: مـا يعتمـده المتمكن. وقـد اختلف الشيخان في أنّه هل يمكن أن يكون الجوهـر مكاناً لغيره؟ فجوزه أبو علي وأكثر المشايخ، ومنعه أبو هاشم بناءً منه على أنّ المكان يعتبر فيه كثرة أجزائه على أجزاء المتمكن.

وهذا بـاطل، بل لو حصل في الجزء الـواحد سكون يمنـع ثقل المتمكن من توليد الهوى فيه فقـد صار مكاناً له. وكذا الأجزاء القليلـة مع كثرة أجزاء المتمكن بعـد أن يختص المكـان بسكون كثير، لأنّـه لا يصير مكـاناً بكثـرة أجـزائه، بل بما ذكرناه من منع الهوى للمتمكن فيه.

قال أبو هاشم: يصحّ أن تكون يد أحدنـا مكاناً للذبابة لما قصرت أجزاؤها عن أجـزاء اليد، ولم يصح أن تكـون مكانـاً للحجر الثقيـل لما زادت أجزاؤه على أجزاء اليد، وكـان من حق المكان أن تزيد أجـزاؤه على أجزاء المتمكن، وإذا كان كذلـك ولا يزيد أحـد الجزئين على صاحبه فيجـب أن لا يكون الجزء مكانـاً لمثله أصلاً.

وهو غلـط، لأنّ اليد لم تكن مكـاناً للحجر الثقيل لاحتيـاجها في مـدافعة الثقل الذي فيه إلى سكـون زائد وربما لم تتمكن من ذلك، ولو فرضنا قـدرته عليه كانت يده مكاناً.

المسألة الخامسة: في أنّه هل يصحّ رؤيته؟

اتّفق المشايخ على أنّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمّا نحن فيصح منّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنّه هل يصحّ منّا أن نراه منفرداً؟ فجوزه الشيخ أبو علي عند قوة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنّه مع انفراده يستحيل أن يُرى؛ لأنّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتى يصير كالجزء منه، ولابدّ من فاصل بين ما يرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويرى به، فلهذا لا يصحّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لمّا داخله.

لا يقال: لو لم ير وحده لم ير منضماً إلى مثله لهذه العلّة.

لأنّا نقول: إن كانت الحال في الجزئين والثلاثة حال هذا الجزء لم يصحّ رؤيتها، وإن خالفت حالها حالَهُ لم يجز القياس.

لا يقال: لو كان متلوناً بغير لون الشعاع لم يثبت الالتباس، فكان يجب رؤيته حينئذٍ.

لأنّا نقول: متى أجرينا الجزء مجرى الشعاع الذي به يرى، فكما لا يجب رؤية لون الشعاع فكذا لون هذا الجزء.

وهذا ممنوع؛ لأنّ الشعاع لمّا كان آلة لم يـر لأنّ المتوسط بين آلة الإدراك والمدرَك من شأنه أن لا يُدرك بخلاف الجزء، فإنّه ليس آلة البتة. على أنّ العلّة في امتناع رؤيته لو كانت هي إنفراده لم يصح أن يراه الله تعالى، ولمّا صحّ أن يُرى مع الإنضمام، لأنّ التأليف لا مدخل له في الرؤية، وكان يجب أن لا ترى الأجسام؛ لأنّ انضمام ما ليس بمرئي إلى ما ليس بمرئي لا يصيّره مرئياً.

وهذا ممنوع؛ لجواز أن يكون الإنضمام شرطاً في الرؤية عندنا.

الفصل الثاني

في الجسم

وفيه مباحث:

البحث الأوّل

في حدّه[1]

أمّا المتكلّمون فقد عرفت كلامهم فيه، وأنّ بعضهم عرّفه بأنّه الطويل

---

١ الجسم (Body) في بادئ النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول و العرض والعمق. و هو ذو شكل ووضع، وله مكان، إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه. فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم. المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ١:٤٠٢.

وانظر البحث في الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء:٦١؛ إلهيات النجاة:٢٠١؛ شرح الإشارات٢:٥؛ المطالب العالية٦:٩؛ المباحث المشرقية٢:٩؛ شرح المواقف ٦:٢٨٢.

العريض العميق [١]. وبعضهم عرّفه بـأنّه المنقسم مطلقاً. وأمّا الفلاسفـة فقالوا : الجسم يطلق بالإشتراك على معنيين [٢]:

أحـدهما عرض وهـو: الجسم التعليمـي ، أعني الطـول والعـرض والعمق، وهي الأبعاد الثـلاثة المتقاطعـة على زوايا قوائم. وقـد عرفت [٣] البحث في إثبـاته ونفيه.

والثاني جوهر، وحدّه في المشهور أنّـه: الطويل العريض العميق. وقد تقدم في باب الكم [٤] الفـرق بين هذه الأُمـور وبين الجسمية. وقـد تقدم أنّ الجسم قـد ينفك في الوجود الخارجي عن الخط [٥]. وأمّا السطح فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي، ولكنّه ينفك عنه في الوجـود الذهني. وأمّا الجسم فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الخارج وفي الذهن إلاّ أنّه مغاير للصورة الجسمية؛ فإنّ الشمعة إذا شكّلتها بـالأشكال المختلفة كانـت الجسمية الواحـدة محفوظة والمقاديـر مختلفة، فليس كون الجسم جسماً باعتبار هذه الأُمور.

قال أصحاب هذا الرسم [٦]: لا شكّ أنّ الجسم لا يخلـو عن صحّـة فرض هذه الأبعاد فيه، فهذه الخطوط المفترضـة إن كانت مفروضة في اتصال الجسم وإن

---

١. هذا التعريف للمعتزلة . ولعلّهم أخذوه من المعنى اليوناني القائل: بأنّ الجسم هو ذو الثلاثة أبعاد الطول والعرض والعمق ، وهو ما ملأ مكاناً.والتعريف الثاني في عبارات المصنف قال به الاسكافي من المعتزلة، و اتّفـق معه أكثر الأشاعرة و الماتـريدية و هو قولهم: إنّ الجسم هـو المؤلف، أو هو: الجوهر القابل للإنقسـام من غير تقييد بالأبعاد الثلاثة. راجع التصـور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي: ٥٤ـ٥٦.

٢. راجع ابن سينا، رسالة الحدود (حد الجسم).

٣. في المجلد الأوّل، ص ٣٢٧.

٤. في المجلد الأوّل، ص ٣٢٦.

٥. مثل الكرة الساكنة الخالية عن الحركة.

٦. و هم المعتزلة كما مرّ.

لم تكن مفروضة فيه [١]، فلا بدّ وأن يكون الاتصال حاصلاً عند ذلك الفرض، ولا شكّ أنّ ذلك الاتصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض، لأنّ صحّة الفرض إذا توقفت على ذلك الاتصال استحال أن يكون الاتصال موقوفاً على وجود الفرض وإلاّ دار. وإذا كانت الاتصالات موجودة قبل الفرض، ولا[٢] شكّ أنّ الاتصالات إنّما تكون موجودة إذا كانت ممتدة في الجهات، فالجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات.

فإن عنيتم بقولكم [٣]«الاتصالات كانت موجودة» أنّ الاتصال الذي تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود، فذلك صحيح لكنّه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه. وإن عنيتم به أنّ هناك جهات متباينة مختلفة بالفعل تفرض فيها الخطوط الممكنة الفرض، فليس الأمر كذلك؛ لأنّه ليس يجب أن يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الفرض، وإلاّ كانت الجهات غير متناهية بالفعل، لأنّ الخطوط يمكن فرضها غير متناهية.

ولأنّ الجهة منتهى الإشارة، وتلك الجهة إنّما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل، ولولاه لم يكن لتلك الجهة من حيث إنّها تلك الجهة حصول بالفعل. فالإتصال الذي عرض له الآن إن حُكم عليه بأنّه هذه الجهة أو في هذه الجهة، موجود قبل الفرض. نعم لا توجد قبل الفرض هذه الجهة، لأنّ هذه

١. العبارة كذا في النسخ، وفي المباحث المشرقية: «فهذه الخطوط المفترضة إمّا أن تكون مفروضة في اتصال الجسم أو لم تكن مفروضة فيه، بل في غيره هيولى كان أو غيره، فلابد... »، ٢: ١٠.
وفي الأسفار: «و هذه الخطوط المفروضة إمّا أن تكون مفروضة في اتصال الجسم، فيكون الاتصال حاصلاً بالفعل في الجسم و إلاّ لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلابد...»، ٥: ٦.

٢. في المباحث: «فلا».

٣. هذا إشكال على تعريف المعتزلة المشهور للجسم.

الجهة إنّما حدثت بالفرض لا قبله، كما إذا فرض خط في سطح، فإنّ هذا الخط لم يكن موجوداً قبل حدوث هذا الخط. وإن كان الإتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط قد كان موجوداً قبل هذا الخط.

وهذا الإشكال إنّما جاء، لأنّه ربما اشتبه الفرق بين قولنا: كان الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة وبين قولنا: كان اتصالاً في هذه الجهة. والفرق بينهما كالفرق بين قولنا: كان الإنسان الذي هو الآن أبيض قبل كونه أبيض وبين قولنا: كان الإنسان أبيض قبل أن صار أبيض. فإنّ الأوّل صادق بخلاف الثاني.

وبالجملة : لو كانت الإتصالات الخطية الممكنة الفرض في الجسم حاصلة متميزاً بعضها عن البعض قبل الفرض، حصل في الجسم ما لا يتناهى من الأجزاء فعلاً [1]. فالاتصالات البُعدية موجودة في الجسم بالقوة.

لا يقال: إذا كانت الاتصالات البُعدية موجودة بالقوة وكذا الانفصالات، كان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة، وما بالقوة ليس بموجود، فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل.

لأنّا نقول: الاتصالات الخطيّة موجودة بالقوة، أمّا الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فانّه موجود بالفعل.

فإذن الرسم الصحيح أن يقال: «الجسم هو: الذي يمكن أن تُفرَض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم». والجسم قد يخلو عن هذه الأبعاد ولا يخلو عن إمكانها.

والمراد بالإمكان هنا: العام، ليندرج مايجب فيه الأبعاد، كالفلك

---

١. و هو محال.

عندهم. وما يحصل فيه فعلاً من غير وجوب، كالعناصر. وما ليس بحاصل ممّا يمكن، كالكرة المُصْمَتَة. ولو أخذنا الإمكان الخاص انتقض بما فرض فيه الأبعاد أو بعضها بالفعل، لأنّ القوة لا تبقى مع الفعل، فقد بطل أن يكون جسماً[١].

وفيه نظر، فإنّ الإمكان الخاص أعمّ من الحاصل بالفعل أو بالقوة.

وقد اعترض على هذا الرسم بوجوه[٢]:

الوجه الأوّل: الهيولى الأُولى يصدق عليها أنّه يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية، وإذا صدق عليها صحّة فرض الأبعاد فيها بواسطة الجسمية، صدق صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها؛ لأنّ صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة أخص من صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها مطلقاً، وصدق الأخص يستلزم صدق الأعم، فما جعلتموه رسماً للجسم تدخل فيه الهيولى.

الوجه الثاني: الوهم يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ولذلك تسمى الأبعاد التخيلية جسماً تعليمياً مع أنّ الوهم ليس بجسم.

الوجه الثالث: الإمكان والقابلية كما تقدم أوصاف ذهنية لا تحقّق لها في الخارج، والتعريف بالأُمور العدمية إن جاز فإنّما يجوز للأُمور البسيطة، لأنّها لمّا لم تكن مركبة فحينئذٍ تحتاج بالضرورة إلى أن تعرف بلوازمها، أمّا الجسم فإنّه مركب؛ لاندراجه[٣] تحت جنس الجوهر فله فصل، أو من المادة والصورة فله ذاتيات، فتعريفه بها أولى.

الوجه الرابع: هذا التعريف فاسد، لأنّه تعريف للشيء بما هو أخفى منه،

---

١. هذا ما قاله الشيخ ابن سينا، كما في المباحث ٢: ١٢. و أجاب صدر المتألهين عنه في الأسفار٥: ١٠.

٢. راجع المطالب٦: ١٥؛ المباحث المشرقية٢: ١٢؛ شرح المواقف٦: ٢٨٦؛ الأسفار٥: ١٣.

٣. قوله: «لاندراجه» هو الوجه الأوّل لبيان تركب الجسم. وقوله الآتي: «أو من المادة والصورة» هو الوجه الثاني.

فإنّ كلّ عاقلٍ يعلـم في كلّ واحدٍ من الأجسام المشاهدة كـونه حجماً ومتحيزاً إلى غيرهما من الألفاظ، ولا يخطر بباله ما ذكرتـم من الأبعاد والتقاطع والزاوية مطلقاً فضلاً عن القائمـة، فإنّ مثل هذه الأشياء من الأمور الغامضـة التي لا يدركها إلاّ الخواص.

الوجه الخامس: إذا قلنا الجسم ما يكون كذا، فإن كان المقصود أنّ المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منـه أنّ الجسم المشاهد هل هو كذلك، وحـاصله يرجع إلى تفسير اللفظ. وإن كان المراد أنّ الحقيقة المشار إليها بـا لمشاهدة موصوفة بهذه الصفة، كان ذلك دعوى لابدّ في إثباتها من دليل. ولأنّ الدعوى لا يمكن إلاّ بعد تصور المحكوم عليه، فقولنا: الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه، دار.

لا يقال: الجسـم متصور بالبـديهة لكن لا تجتمع ذاتيـاته، وهذا التعـريف يفيد كمال التصور.

لأنّا نقول: هذا التعريف رسم لا يفيد كمال التصور.

الوجه السادس: الجسم عبـارة عـن مجمـوع الهيـولى والصـورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخـل في قابلية الأبعاد، لأنّ الذي له القبـول ويتحقّق به الإمكان هو الهيولى، وأمّـا الصورة [1] فإنّ حقيقتهـا هي: الجزء الـذي يتحقّـق به الحصـول والوجـود. فإذن الصورة يستحيل أن تكون جـزءاً من القابل من حيث هـو قابل. فإذن القابل للأبعاد الثـلاثة هو الهيولى. غاية ما في الباب أن يقـال: قابلية الهيولى للأبعاد تتوقف على قابليتهـا للصورة الجسمية أوّلاً، ولكن ذلك لا يقتضي أن يكون للصورة مدخل في القابلية.

---

١. ج: «الصور».

ولكنّا نقول [١]: فرق بين اعتبار الهيولى بشرط أن تكون فيها جسمية وبين مجموع الهيولى والجسمية؛ فإنّ الهيولى بشرط أن تكون معها جسمية هيولى، وأمّا مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم، والقابل للأبعاد ليس مجموع الهيولى والصورة لما تقدم من أنّه لا مدخل للجسمية في القابلية، بل القابل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها. وإذا كان القابل القريب للأبعاد ليس الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية كان الحدّ المذكور ليس متناولاً للجسم، بل للهيولى بشرط مخصوص [٢].

فإن جعلت الصورة جزءاً من القابل لا شرطاً لكون المادة قابلة، ناقض كلامهم [٣]: أنّ الصورة ليس مبدأً للقبول والإمكان، بل هي مبدأ للحصول والفعل. ولأنّ المعقول من الهيولى ليس إلاّ أنّه جوهر قابل، فإن جعلنا الصورة كذلك لم تتميز الهيولى عن الصورة.

وحينئذٍ يبطل اعتذارهم **عن الوجه الأوّل**: بأنّ الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الأبعاد، بل فيها قبول الجسمية، وبعد حصول الجسمية يحصل قبول الأبعاد، فقبول الأبعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى.

ثمّ اعتذروا عنه بأنّ المعلم الأوّل حدَّ المتصل بأنّه الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك. ورسَمَه بأنّه القابل لانقسامات غير متناهية. وحدّ الرَّطِب بأنّه القابل للأشكال بسهولة.

ثمّ إنّ أحداً لم ينقض الحدود بالهيولى باعتبار أنّ الذي يمكن فيه فرض الأجزاء منه [٤] هو الهيولى، والقابل للإنقسامات والأشكال هو الهيولى.

---

١. جواب على الوجه السادس.

٢. و هو اقتران الجسمية بها.

٣. أي كلام الفلاسفة.

٤. كذا في النسخ.

وفيه نظـر، فانّا لم نمنع من قبـول شيء لشيء مطلقاً، بل لمّا كـانت الهيولى في هذه الصـورة قابلـة للجسم والجسم قـابل، حكمنـا بأنّ اسناد القبـول إلى الجسم بالعرض وأنّه بالذات للهيولى.

وعن الثاني: بأنّ المراد مـا يصحّ فـرض الأبعـاد الثـلاثة فيـه في الخارج لا في الوهم.

وعن الثالث: بأنّ الجسم وإن تركب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة بـاعتبار، إلاّ أنّـا لمّا لم نشعر بحقائق تلك المقـوّمات عـرّفنا الجسم بـآثاره ولوازمه، كغيره من الأشياء التي لا نشعر بماهيتها، فإنّـا نعرّفها بلوازمها، كالمتصل والرطوبة وغيرهما، فكذا هنا. وعلى قول إنّ الجوهر ليس بجنس وأنّ الجسم البسيط ليس مركباً من المادة والصورة، لا يمكن تعريفه بغير اللوازم.

البحث الثاني
في مقوماته [1]

إختلف الناس في أنّ الجسم هل هو مركب في نفسه أم لا ؟

فقال بعضهم [2]: إنّه بسيط في نفسه غير مركب البتة لا من الجواهر الأفراد ولا من الهيولى والصورة، بل يقبل القسمة إلى أجزاء ليست موجودة فيه بالفعل بل تحدث بعد القسمة.

وقال آخرون: إنّه مركب، ثمّ اختلفوا.

فمنهم من قال: إنّه مركب تركيباً مقدارياً. وهم القائلون بتركبه من الجواهر الأفراد التي يزيد مقداره بزيادتها وينقص بنقصانها، وكالقائلين بتركبه من الخطوط فإنّ بعضهم ذهب إلى ذلك، سواء كانت تلك الأجزاء الأفراد متناهية أوغير متناهية على ما تقدّم من الرأيين.

ومنهم من قال: إنّه مركب لا بهذا الاعتبار، وقد افترقوا إلى فرقتين:

إحداهما قالوا: إنّه مركب من الأعراض.

والثانية قالوا: إنّه مركب من المادة والصورة.

---

١. راجع نقد المحصل: ١٨٣و١٨٩.

٢. مثل أبو البركات البغدادي و صاحب المطارحات. مناهج اليقين: ٣٥.

أمّا الفرقة الأُولى فهم: ضرار بن عمرو [1] وحفص الفرد [2] والنجار [3]. فانّهم ذهبوا إلى أنّ: عند اجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة وما شاكلها من الأعراض الباقية [4]، يحصل الجسم دون الأعراض الغير الباقية، كالأكوان وشبهها.

وهؤلاء إمّا أن يجعلوا تحيز الجسم موقوفاً على اجتماع هذه الأُمور، فنقول: لا نثبت التحيز في شيء من ذلك إلاّ عند الانضمام، أو نثبت آحاد هذه الأعراض متحيزة قبل الاجتماع كما نثبتها متحيزة عند الاجتماع.

فإن ذهبوا إلى تحيزها قبل الاجتماع، على ما يقوله النجار، حيث منع من قلب الأجناس وجعل الجسم مركباً من المعاني الباقية عنده دون الحركات وغيرها،

---

١. ضرار بن عمرو الغطفاني (١٩٠هـ) قاض من كبار المعتزلة. طمع برئاستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم فكفّروه و طردوه و صنّف نحو ثلاثين كتاباً بعضها في الرد عليهم و على الخوارج. الزركلي، الاعلام٣: ٢١٥.

٢. يكنى أبا عمرو و (أبا يحيى) و كان من أهل مصر، قدم البصرة، فسمع بأبي الهذيل و اجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل. و كان أوّلاً معتزلياً ثمّ قال بخلق الأفعال . و له كتاب الاستطاعة، التوحيد، الرد على المعتزلة وكتاب الأبواب في المخلوق. النديم، الفهرست، الفن الثالث من المقالة الخامسة: ٢٢٩.

٣. أبو عبد الله حسين بن محمد (م٢٢٠هـ) رأس الفرقة النجارية من المعتزلة و إليه نسبتها. كان حائكاً من أهل قم و هو من متكلمي المجبرة، وله مع النظّام عدة مناظرات . و أكثر المعتزلة في الري و جهاتها من النجارية، و هم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر و يوافقون المعتزلة في نفي الصفات و خلق القرآن. وله كتاب البدل، المخلوق، إثبات الرسل، القضاء والقدر ، و غيرها. المصدر نفسه؛ الزركلي ، الاعلام٢: ٢٥٣.

٤. كالثقل و الخفّة و الخشونة واللين و الرائحة و الرطوبة و اليبوسة . مقالات الإسلاميين: ٣٠٥؛ مناهج اليقين: ٣٥. و قال العلاّمة فيه: «هذا القول في غاية السخافة... و هؤلاء لمّا وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه الأعراض جعلوه عبارة عنها، فالغلط نشأ لهم من أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء».

فذلك باطل؛ لأنّ من حقّ هذه الأعراض أن تخالف الأجسام وأن يخالف بعضها بعضاً، ولو اتّفقت في التحيز لتماثلت. ولأنّ المتحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات. ولأنّ هذه الأعراض لا يعقل تحيزها بانفرادها ولا تعقل إلاّ قائمة بغيرها.

وإن قالوا بتحيزها عند الاجتماع على ما يجوّزه حفص الفرد وضرار من قلب الجنس، فباطل؛ لأنّه لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض فتصير متحيزة بعد أن لم تكن كذلك وتنقلب ذواتها، جاز في هذه الأجسام إذا اجتمعت أن تزول بتحيزها، وإن كانت من قبل متحيزة بأن تنقلب أعيانها. ولأنّ المتحيز إذا كان استحقاق الذات له لما هي عليه بشرط الوجود فيجب رجوعه إلى كلّ جزء؛ لأنّ صفة الذات إنّما ترجع إلى الآحاد دون الحمل، فكيف توقف حصول هذه الصفة على الانضمام؟

وأيضاً قولهم: «إذا اجتمعت صار جسماً»، إن أرادوا بالاجتماع المجاورة، فباطل؛ لأنّها إنّما تصحّ في المتحيز، فيجب أن يتقدّم تحيز هذه الأعراض حتى يحكم عليها بالمجاورة لا أن تجعل التجاور سبباً لتحيزها. وإن أرادوا بالاجتماع حلولها في محل واحد متحيز، ومعلوم أنّ الحلول لا يصحّ أن يصير سبباً للتحيز، على أنّ المتحيز يمتنع عليه الحلول. وإن أرادوا بذلك حلول بعض الأعراض في بعض، فباطل؛ لأنّ كون بعضها محلاً إنّما يصحّ بعد ثبوت التحيز، فكيف يقف تحيزه على حلول غيره فيه؟ فإنّه يقتضي تعلّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه.

قال أفضل المحقّقين: «هذا مذهب غير معقول، إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركب منها الجسم أعراضاً. وأمّا إن كان المراد أنّها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم، تكون الأجسام متشاركة في التحيز، وتبايُنُها في هذه الأجزاء لا يدل على

أنّها ليست بأجزاء للجسم، لأنّ التحيز صفة للجسم»[١].

وفيه نظر، بأنّهم صرّحوا بأنّ الطعوم وغيرها من الأعراض التي عدّوها أعراضاً لا جواهر، فلزمهم المحال ـ الذي ذكره أوّلاً ـ وثبوت الدور؛ لأنّ العرض مفتقر إلى الجسم فالمجموع من الأعراض أولى بالافتقار، والجسم مفتقر إلى جزئه.

وأمّا الفرقة الثانية[٢]، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الجسم مؤلف من الهيولى، وهي الجوهر القابل ومن الصورة الجسمية، وهي الاتصال والامتداد، على معنى أنّ الجسمية حالّة في محل ومجموع ذلك الحالّ والمحلّ هو الجسم.

---

١. نقد المحصل: ١٨٩.

٢. وهم الفلاسفة. المصدر نفسه: ١٨٨.

البحث الثالث

في حجج مثبتي المادّة [1] وفسخها

احتج الرئيس وغيره على إثبات المادة وتركب الجسم منها ومن الصورة

---

١. المادّة(Matter)، أصلها «مدد» وهي في كتب اللغة على معنيين: ١ـ الامداد و الإعانة؛ ـ ٢ـ الامتداد والزيادة المتصلة. لسان العرب، مادة مدد.

وتطلق في مصطلحات العلوم على معاني:

١. في المنطق: مواد القياس، وهي قضايا يتشكل القياس منها مثل: اليقينيّات، المظنونات، المشهورات و... ، و تطلق أيضاً على النسبة الواقعة في نفس الأمر بين الموضوع والمحمول، وهي تنحصر في الوجوب والإمكان و الامتناع. و تطلق أيضاً على الحدود (الموضوع والمحمول) التي تتألف منها القضية.

٢. في الفيزياء: أجسام أو مجموعة من ذرّات الطاقة ذات جرم و جذب و دفع و اصطكاك، قابلة للتبدّل إلى الطاقة.

٣. في الفلسفة:(في الاصطلاح الأرسطي) هي العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء. وهي المعنى المقابل للصورة. وهي كما قيل إمكان محض، أو قوة مطلقة، لا تنتقل إلى الفعل إلاّ بقيام الصورة فيها.

و لا ريب في أنّ الموجودات المادّية تتبدّل إلى موجودات مادّية أُخرى، فتتجدّد لها آثار خاصّة. فالمتبدَّل منه يسمّى بالقياس إلى المتبدَّل إليه مادّة و هيولى، و إذا كان المتبدَّل منه نفسه متبدلاً من موجود آخر كان الموجود الأسبق مادّة بالنسبة إلى السابق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لم يتبدّل من موجود آخر، فيسمّى بالهيولى الأُولى و مادّة المواد. راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٩٨ـ٩٩، وتعليقة الأُستاذ مصباح اليزدي: ١٣٨؛ جميل صليبا، المعجم ⇐

بوجوه[1]:

الوجه الأوّل: قد ثبت أنّ الجسم البسيط واحد في نفسه متصل لا تعدد فيه ولا انفصال بالفعل، ولا شكّ في أنّه قابل للانفصال ـ والإنفصال عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يكون متصلاً ـ ثمّ كلّ حادث فلابدّ له من قابل، فالقابل للإنفصال إمّا أن يكون هو الاتصال أو غيره. والأوّل باطل؛ لأنّ القابل للشيء يجب أن يبقى مع المقبول، إذ لو امتنع بقاؤه معه كان منافياً له وضداً لا قابلاً له، والاتصال لا شكّ أنّه يعدم حالة الانفصال ولا يبقى معه، لأنّا قد قلنا: إنّه عدمه، والشيء لا يجامع عدمه. فإذن الحق: الثاني، وهو أن يكون القابل شيئاً آخر غير الاتصال، ولا شكّ في أنّ قوة قبول الانفصال حاصلة قبل الانفصال فجامعة

الفلسفي١:٣٠٦.

و في شرح المواقف: «انّ الهيولى على الإطلاق هي محلّ الصورة الجوهرية وهي أربعة أقسام: الهيولى الأُولى: و هو جوهر غير جسم محلّ المتصل بذاته. و الهيولى الثانية: هو جسم قام به صورة، كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية. و الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلاً لصورة أُخرى، (كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز و الهيولى الرابعة وهي: أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة أُخرى، كالأعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته). فالهيولى الأُولى جزء الجسم هوجزء، و الثانية نفس الجسم، والأخيران جزءاً لها». ٧:٣٤ـ٣٥.

١. راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء؛ بهمنيار، التحصيل:٣١٢(الفصل الثامن)؛ المطالب العالية٦:٢٠١؛ المباحث المشرقية٢:١٧و ٤٦ ـ ٥٣؛ نقد المحصل:١٨٨.وعبر فيه الرازي عن القول بالهيولى بـ«الزعم» و أفرد له مسألة، و تعرض له بالنقض و الابطال في كتبه. و هو يعدّ من نفاة الهيولى حيث قال: «واعلم أنّه و إن لم يثبت القول بالهيولى عندنا إلاّ أنّ المثبتين له تكلموا في أحكامه، فلنتكلم نحن أيضاً في ذلك...» المباحث المشرقية٢:٥٣.

والعلامة الحلّي أيضاً من منكري الهيولى، و سيأتي قوله:«اعلم أنّ مذهبنا أنّ الجسم غير المركب من الهيولى و الصورة» بداية البحث الأوّل من الفصل الثالث. راجع أيضاً شرحه على حكمة العين المسمّى بـ«إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد»:١٢٧.

للاتصـال، فتلك القوة حاملهـا غير الاتصال والانفصال، فهنـاك شيء آخر غير الاتصـال والانفصال يقبلهما معـاً، وذلك الشيء هـو المادة يقبـل الاتصال حـال وجوده ثمّ يصير قابلاً للانفصال بعد ذلك،(وهو المادة) [١].

والاعتراض من وجوه [٢]:

الأوّل: لانسلّم أنّ الجسم واحد في نفسه، وقد تقدم بطلانه، كما ذهب إليه مثبتوا الجزء وذيمقراطيس وبرهنوا على مقالاتهم كما تقدّم. والاتصال الذي يثبتونه إن كان بمعنى التماس والالتصـاق فهو مسلّم، وهـو ينافي الوحـدة، وإن عنيتم به أمراً آخـر، فذلك لا يعرفـه أحد إذ المتعارف بين النـاس إنّما هو الاتصال بـالمعنى الإضافي.

الثاني: سلّمنا أنّ الجسم البسيط متصل، لكن لا نسلم أنّه قابل للانفصال. ولِمَ لا يجوز أن لا يكـون قابـلاً لـه، وإنّما القابل الأجسـام الصغـار غير المشاهـدة بالحس، كما ذهب إليه ذيمقراطيس؟ وحينئذٍ يسقط أصل الدليل.

الثالث: لا نسلـم أنّ القـابل يجب أن يجامـع المقبـول، فـإنّ كلّ ممكـن على الإطلاق قابل لعدمه ولا يمكن اجتماعهما في الوجود، فكذا نقول في قبول الاتصال للانفصال.

الرابع: قوّة الانفصـال ليست ثـابتة في الأعيـان، وإلاّ لكان لها قـوة أُخرى ويتسلسل، وهو محال.

الخامس: الاتصال قـد يراد بـه كون الجسـم بحال يقبل الأبعـاد الثلاثـة،

---

١. لعلّ ما بين الهلالين زائد، كما في هامش نسخة ج.

٢. راجع: المطالب العالية ٦:٢٠٥؛ المباحث المشرقية ٢:٤٧؛ نقد المحصل:١٨٨؛ مناهج اليقين:٣١؛ شرح المواقف ٧:٣٥.و قال العـلاّمة في إيضاح المقاصد:١٣١ـ١٣٢ :«واعلم أنّ على هـذا الدليل وجوهاً من الاعتراضات ذكرناها في كتاب «الاسرار».

وذلك هو الجسمية، وقد يراد به وجود[1] الأبعاد الثلاثة وهو عرض من باب الكم. فدعواكم: «أنّ الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال» إن عنيتم به المعنى الأوّل، فهو كاذب؛ لأنّ الحس يدفعه، وأنّ ذات الجسم ممّا يستحيل أن تبقى عند زوال الجسمية. وإن أردتم به الثاني، فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم، وذلك مسلّم، ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركباً من أمرين؟

السادس: لِمَ لا يجوز أن يقال الزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدد وهما عرضان قائمان بالجسم؟

لا يقال: الجسم قبل القسمة كان واحداً وله هوية مخصوصة باعتبارها امتاز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهية، فإذا وردت القسمة عليه امتنع بقاء تلك الهوية، وإذا عدمت تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية، لأنّ الجسم المعيّن إنّما يصير هو هو لا بماهيته وإلاّ كان هو غيره، بل و[2] بمشخصاته، وظاهر أنّ ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية ولحدوث جسمين آخرين، وكلّ حادث وزائل فله مادة، فللجسمية مادة.

لأنّا نقول: لا نسلّم عدم شيء غير الوحدة والتشخص، ولا يلزم من عدمها عدم الجسمية. والمشخصات إنّما هي مشخصة بماهياتها، وإذا زالت زال التشخص العارض للماهية.

وأيضاً هذا الإشكال وارد في المادة نفسها، لأنّها قبل قسمة الجسم إن كانت كثيرة فحينئذٍ تكون بحسب كلّ الإنقسامات الممكنة في الجسم مواد حاصلة متميزة، فتكون فيه مواد متباينة غير متناهية، ومعلوم أنّ الصورة الحاصلة في كلّ

---

١. في المباحث: «ورود».

٢. كذا في النسخ، وهي ساقطة في المباحث.

واحدٍ منها[١] غير الصورة الحاصلة في المادة الأُخرى، فيكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية، وهو يرفع أصل الحجّة. وإذا امتنع كثرتها كانت واحدة عند كون الجسم واحداً، فلما تعدد تعددت وانقسمت بانقسامه، وإلاّ كانت الصور المتعددة حالّة في مادة واحدة، وذلك محال.

أمّا أوّلاً: فلاستحالة اجتماع المثلين في مادة واحدة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين لا أنّه يكون هناك جسمان متباينان.

فإذن المادة قد انقسمت، فيلزم افتقارها إلى مادة أُخرى ويتسلسل.ومع تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأنّه لو بقيت هناك مادة واحدة حالتي الوحدة والكثرة للجسم لم يكن تواردهما على الشيء سبباً لعدم الشيء، وبطلت الحجّة. وإن لم يبق شيء أصلاً لزم عدم المادة فتكون لها مادة، ويلزم أن لا تكون للكائن الفاسد مادة باقية، وهو يبطل أصل الحجّة. ويستلزم كون التقسيم إعداماً بالكلية. أو نقول: يجوز أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما، وهو الجسم.

قال أفضل المحقّقين:«لو كان كذلك لكان ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال والانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون جسماً ألبتة، بل هو المسمى بالمادة. ولابدّ من انضياف شيءٍ ما متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً، فذلك الشيء هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال، والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أنّ كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوّم للجسم، والجوهر لا يتقوّم بالعرض.

---

١. ق: «منهما».

وأيضاً ينبغي أن تعلم أنّ الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضـان للمادة إلاّ بعد تشخصها المستفاد مـن الصورة ليوقف على أحـوال الشُبه المبنيّة على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد، كقـولهم: لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها (مقتضياً لانعـدامها ومحوجاً إلى مادة توجـد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الإنفصـال بعـد وحدتها مقتضيـاً لانعـدام المادة الأُولى و)محوجاً إلى مـادة أُخرى (و) يتسلسل؛ لأنّ المادة الموجـودة في الحالتين غير موصوفة بنفسهـا بوحدة ولا تعدد، (بل) إنّما تتصف بهما عند تعاقب الصور»[1].

وفيه نظر، لأنّا لا نسلّم أنّ ذلك الشيء في ذاته لا يكون متصلاً ولا منفصلاً، وكيف لا يكـون كذلك والاتصال والانفصـال أمران مغـايران[2] للحقيقة؟ نعم يجب اتصافها بأحدهما لكن ذلك لا يوجب كون أحدهما جزءاً.

قوله:«لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الأبعاد الثلاثة».

قلنا: إن أردت بذلك أنّه من حيث ذاتـه يقتضي عدم فرض الأبعاد الثلاثة، فهو ممنـوع، وإن أردت أنّه مـن حيث ذاته لا يقتضي فـرض الأبعاد الثـلاثة، فهـو مسلّم؛ لأنّه إنّما يقتضي ذلك بواسطة الاتصال.

قوله:«فلا يكون جسماً».

قلنا: لا نسلّم. أمّا أوّلاً: فلأنّه ليس حدّ الجسم ما ذكرت، على ما تقدم. وأمّا ثانياً: فلأنّ الجسم ليس الذي فرض فيه الأبعاد الثلاثة بالفعل، بل الذي يمكن أن تفرض فيه.

والاتصال، إن أُريد به المعنى المتعارف منه، منعنا كونه مقوماً للجسم؛ فإنّه لا يعقل الجسم متقوماً بالمعنى الإضافي.

---

١. شرح الإشارات٢: ٤٥ـ ٤٦.و ما بين الأقواس من المصدر.

٢. ق: «متغايران».

وأمّا الـوحدة والتعدد، فقبول المادة لا يـوجد إلاّ مع حدٍّ مـا منهما، فهي إمّا متأخـرة عنهما أو مقـارنة لهما، فـإذا كـانت الصـورة هي العلـة فيهما للمادة وجب تقـدمهـا على المادة؛ لأنّ المتقدم على المتقـدم وعلى المع متقـدم. وكـذا البحث في وحدة الصورة وتعـددها إذا كانت المادة علّة فيهما لزم تقدمهـا على الصورة، وهذا عين الدور المحال.

واعترض الشيخ على نفسه، فقال ما تقريره:«إنّكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كـونه مقارناً لقابل، وذلك لا يقتضي وجـوب كون جميع الأجسـام مقـارنة للقـابل، فإنّ منهـا ما لا يقبـل الفكّ والتفصيل، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة وإن كان قابلاً له بحسب الوهم»[١].

ثمّ أجاب بأنّ الامتداد الجسماني الذي هـو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هـويتها الامتداديـة عند وجود الانفصـال لا في الخارج ولا في الوهم أمر واحد نوعي، فحصل التخلف بالأُمور الخارجية دون الفصول المنوعة، وطبيعة الأمر النوعي لا تختلف في الاستغناء عن القابل والحاجة إليه.

وإذا عـرف في[٢] بعض أحـوالها ـ وهـو إمكـان طريـان الانفصال عليهـا وامتناع وجودها مع الانفصال ـ احتياجهـا إلى ما تقوم فيه، عرف أنّ تلك الطبيعة محتاجـة إلى القابل حيث كـانت، (ولو كـانت)[٣] طبيعتها مستغنيـة عن القـابل لكانـت مستغنية حيث كانـت. بخلاف الجنس، كـالحيوان الذي يكـون مقتضياً لشيء كالضحـك وهو عند تحصلـه بفصل كالنـاطق، ولا يكون مقتضيـاً في سائر

---

١. المصدر نفسه: ٤٨.

٢. ساقطة في المصدر.

٣. ما بين الهلالين من شرح الإشارات ٢: ٥٠.

الصور له.

أمّا هاهنا فطبيعة الامتداد نوعية محصّلة تختلف بالأُمور الخارجية، فإن اقتضت مع جميع الخارجات وفي جميع الأحوال بخلاف الحيوانيّة التي هي طبيعة جنسية غير محصّلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئاً من حيث هي غير محصّلة، ثمّ إذا تحصلت بشيء انضاف إليها [1] ودخل في وجودها المحصّل، فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الخارج [2] عنها لم تقتضه مع غيره، لأنّها مع غيره لا تكون ذلك المحصّل بعينه [3].

وأورد أفضل المتأخرين عليه المنع من كون «الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية واحدة محصلة لا تختلف بالحقيقة» لأنّ ماهيتها غير معلومة، والاشتراك في قبول الأبعاد لا يقتضي الاشتراك في الملزومات. ولأنّ الحكم بحلول بعض الجسميات في محلّ لا يقتضي وجوب الحلول، بل يقتضي صحته.

فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر، وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية، وفي الممكن لا يقتضي ذلك [4].

وأجاب أفضل المحقّقين بأنّ الاحتياج إلى القابل إنّما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للإنفصال والمتصل بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية، فلا حاجة به [5] إلى ما عداه ممّا لا نعلمه.

---

١. في النسخ: «إليه»، أصلحناها طبقاً للمصدر.

٢. في المصدر: «الغير الخارج».

٣. المصدر نفسه: ٤٨ـ٥٢.

٤. المصدر نفسه.

٥. في المصدر: «بنا».

والطبيعـة المذكـورة تقتضي وجـوب الحلـول لا الإمكـان المحتمـل لعـدم الحلول. والوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه [١].

وفيـه نظر، فإنّ القبـول الـراجع إلى الماهيـة غير مقتضٍ لمقارنـة المادة، وإنّما يقتضي مقارنة المادة الإمكان الاستعدادي، وهـو ممنوع الثبوت في بعض الأجسام، فلا بدّ من التوصل بالتساوي في طبيعة الجسمية.

واقتضاء الطبيعة الـوجوب، ممنوع؛ لأنّ المقتضي لثبوت المادة هـو الافتكاك العقلي، وهو غير واجب الـوجود، وإن لم يكن من الطبائع الجنسية والنـوعية لكنّه كلي، وقد اقتضى لذاته في بعض الموارد شيئـاً دون الباقي، فجاز في الصورة ذلك. واعترض أيضاً بمذهب ذيمقراطيس، وقد سبق.

الوجه الثاني: الجسمية مما يصح عليها العدم، وكلّ ما كان كذلك فله مادة.

أمّا الصغرى، فـلأنّها عبارة عن الاتصال، وعند الانفصـال يعدم. ولأنّ كلّ قوةٍ جسمانيـة، فانّـها لا تقوى على بقـاء غير متناه. فإذن الجسمية ممّـا يجب عليها العدم.

وأمّا الكبرى، فلأنّ الجسمية الزائلة كـانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارئة كانـت قبل حدوثهـا ممكنة الحدوث، فقوة حـدوثها وقـوة فسادها تستـدعي محلاً، وليس ذلك هو تلك الجسميـة؛ لأنّ محلّ الشيء يبقى معه، والجسمية لا يمكن أن توجد عند عدمها، فتلك القوة موجودة في شيء كان موجوداً عند وجود الاتصال.

وبهذا يزول الشكّ بأنّ الانفصال عدم فـلا يفتقر إلى المحل؛ لأنّه عبارة عن عـدم مقارن لقـوة وجـود، وتلك القوة لا تستغنـي عن المحل. وهـذه الحجّـة هي الأُولى في الحقيقة.

---

١. المصدر نفسه: ٥٢ـ٥٣.

والاعتراض قد بيّنا امتناع وجود القوة والإمكان في الأعيان، و إلاّ لزم التسلسل، وافتقرت المادة إلى مادة أُخرى لأنّها ممكنة. والفرق بأنّ الإمكان الراجع إلى الماهية غير الاستعدادي، ضعيف؛ لأنّه هو في الحقيقة أقصى ما في الباب أنّه أُخذ راجحاً في أحد طرفيه.

وأيضاً الإمكان صفة للحادث والفاسد، فكيف يعقل قيامه بغيرهما؟

وكون الحادث حالاً في هذه المادة فيرجع إمكانه إلى إمكان اتصاف المادة به فلا استحالة، باطل؛ لأنّ هنا في الحقيقة إمكانان، أحدهما: إمكان الحادث، والثاني: إمكان اتصاف المادة به، بل و إمكان ثالث هو: إمكان حلوله في المادة.

وأيضاً يبطل دليلكم بالفلك عندكم، فإن جعل السبب في دوامه دوام فيض المفارق أمكن أن يجعل هنا كذلك.

الوجه الثالث[١]: الجسم من حيث هو جسم موجود بالفعل، ومن حيث إنّه مستعد ـ أيّ استعداد شئت ـ فهو بالقوة، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوة وفعلاً، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد؛ ولأنّ القابل من حيث إنّه قابل لا يجب له القبول، ومن حيث إنّه فاعل له الأثر، فلو كان الشيء الواحد قابلاً لشيء واحد وفاعلاً له لكان الشيء الواحد نسبته إلى الشيء الواحد بالوجوب والإمكان معاً، وهو محال.

فإذن الجسم مركب ممّا عنه له القوة وممّا عنه له الفعل[٢].

والاعتراض من وجوه[٣]:

---

١. و يأتي هذا الوجه في ص ٥٣٧ أيضاً (في إثبات عدم إنفكاك الهيولى عن الصورة).

٢. فالذي له به الفعل هو صورته، و الذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى. الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء:٦٧.

٣. أُنظرها في المطالب العالية٦:٩٠٢؛ المباحث المشرقية ٢:٤٩.

الأوّل: أنّه يقتضي تركب كلّ البسائط؛ لأنّها موجودة بالفعل، ولا شكّ في أنّها قابلة لأي صفة شئت ممّا يمكن حصولها لها فيكون البسيط مركباً، هذا خلف.

الثاني: لا نسلم أنّه يمتنع اتصاف الشيء الواحد بقوة وفعل؛ لأنّ ما هو بالفعل هو وجوده وما هو بالقوة الصفة الثابتة له، وإذا تغايرت الجهتان فلا تركيب. وهذا كما يقولونه في النفوس الناطقة، فإنّها موجودة بالفعل ومستعدة للتعقلات فتكون لها مواد، وهو باطل على رأيهم.

الثالث: المادة موجودة بالفعل وإلاّ فلا نزاع، ولأنّها قابلة للصور، والقابل للشيء وجوده سابق على وجود المقبول، ثمّ هي مستعدة لقبول الصور، فتكون لها مادة أُخرى.

الرابع: النفس الناطقة موجودة بالفعل وبالقوة أيضاً، نظراً إلى ما يمكن حصوله لها من العلوم، ولا مادة لها.

الخامس: لا نسلّم أنّها من حيث هي مستعدة تكون بالقوة، فإنّ الموصوف بالقوة هو ذلك الشيء أو اتصافها به، أمّا هي فإنّها بالفعل من كلّ وجه، فلا يكون فيها تركيب.

السادس: لا نسلّم أنّ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، لأنّ هنا نسبتين إلى شيئين، فإنّ القابل له نسبة القبول إلى المقبول لا من جهة الفعل بل من جهة القبول، والفاعل له نسبة الفعل إلى المفعول لا من جهة القبول بل من جهة الفعل، وإذا تعددت النسب أمكن تعدد وصفي الوجوب والإمكان بالنسبة إليهما.

نعم الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا تكون له نسبة واحدة بالوجوب والإمكان إلى الشيء الواحد، لكن الجهات هنا متعددة.

قيل[١]: المادة لها من ذاتها القوة، وكونها بالفعل بسبب الصورة، فما هو المبدأ لكونها بالقوة ليس هو المبدأ لكونها بالفعل، وهو عين كلامنا.

لا يقال: الصورة تحتاج في حدوثها إلى المادة فكيف تكون مبدأً لوجودها؟

لأنّا نقول: سيأتي جوابه في باب تعلق الهيولى بالصورة.

والاستعداد[٢] لابدّ له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن وعلائقه. وسيأتي أنّه لولا تعلق النفس بالبدن (وإلاّ)[٣] لامتنع أن يحصل لها كمال بعد أن لم يكن. فأمّا كون الصورة محتاجة إلى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة إلى البدن، فذلك إنّما يعرف بدليل آخر.

والقوة[٤] والفعل سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو أمر واحد فإنّهما أمران يستدعيان مؤثرين.

وفيه نظر، فإنّ قولك: «المادة لها من ذاتها القوة، وكونها بالفعل بسبب الصورة» إن عنيتم بذلك أنّ المادة ليست إلاّ القبول ولا ذات لها ولا وجود ألبتة وإنّما الوجود للصورة خاصة، فهو مخرج لها عن كونها جزءاً من الجسم الموجود بالفعل، لأنّ جزء الموجود بالفعل موجود بالفعل بالضرورة. وأيضاً القبول كيف يعقل أن يكون جوهراً متأصلاً في الوجود غنياً عن الموضوع؟ والمادة عندهم جوهر، لأنّهم يقسمون الجوهر إليها وإلى باقي أقسامه. ولأنّ القبول إضافة والمادة ليست إضافة. ولأنّ القبول عدمي فلا يكون جزءاً من الوجودي.

وإن عنيتم به أنّ لها ذاتاً وحقيقة مخصوصة متميزة بنفسها وحقيقتها عن

---

١. جواب على الاعتراض الثالث، و القائل هو الرازي في المباحث المشرقية٢: ٤٩.

٢. جواب على الاعتراض الرابع.

٣. ما بين الهلالين ساقط في المصدر.

٤. جواب على الاعتراض السادس.

غيرها مـن الذوات، لكن إنّما تـوجد بالفعـل بواسطة الصـورة، كما يوجـد المعلول بواسطة علّته وكما يوجد المشروط بوجود شرطه، وأنّ لها وجوداً عينيّاً متحقّقاً يتصف به عنـد اتصافهـا بالصورة فهـو مسلّم، لكن ذلك لا يخرجهـا عن كونها بـالفعل، وإلاّ لخرجت جميع المعلولات عن الوجود الفعلي.

ومسلّم أنّه المبدأ لكونها بالقوة ذاتها ولكونها بالفعل صورتها، لكن ذلك غير مفيد لكم، فإنّ المبدأ لكون المعلول بالقوة ذاته ولكونه بالفعل صورته.

ونمنـع افتقـار الاستعـداد في النفـس إلى سبب زائد على ذات النفـس هـو البـدن وعلاقتـه، فإنّ النفس لـذاتها قـابلة، وإلاّ لامتنع أن تقبـل بواسطـة الغير، فإنّ الذات إذا لم تكن قـابلة لشيء يمتنع أن يحصل لها القبول له بـواسطة شيءٍ ما من الأشياء، لأنّ مقتضى الذات لا يعدم إلاّ بعدم الذات.

والقبول والفعل ليسـا أثرين بل الأثـر هو الفعل خـاصة، أمّا القبـول فلا، وإلاّ لزم التسلسل.

الوجه الرابع: أنّ الكـون والفسـاد على الفلـك محال، فـلا يمكـن أن يتغير الفلك في مقداره وشكله وصـورته وموضعه، فالجسمية التـي للفلك المعينّ يلزمها شكل ذلك الفلك بعينـه ومقداره بعينه.فسبب هذا اللزوم ليـس مفهوم الجسمية، وإلاّ لكان كلّ جسمٍ كـذلك؛ لاشتراك الأجسام بأسرها في الجسميـة، هذا خلف. فإن كان لأمر زائد وراء الجسمية، فإمّا أن يكون ذلك الأمر حالاً في تلك الجسمية، أو تلك الجسمية حالّة فيه، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها.

والأوّل بـاطل؛ لأنّ ذلك الحال إن كـان ليس لازمـاً لتلك الجسميـة لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرض لازماً، هذا خلف.

وإن كان لازماً لتلك الجسمية عاد التقسيم في سبب لزومه وكيفيته، فإمّا أن يتسلسـل أو ينتهي إلى مـا يلـزم الجسميـة لنفـس الجسميـة ويعـود المحـال مـن

أنّ كلّ جسمٍ يجب أن يكون كذلك.

وإن كـان لمباين غير حـالّ ومحلّ، فإمّـا أن يكون ذلك الشيء جسماً أو قـوّة حالّة في جسم أو موجوداً ليس بجسم ولا بجسماني.

والأوّل بـاطل، لأنّ ذلك الجسـم إن اقتضى ذلك اللـزوم بجسميتـه، فكل جسم كـذلك، ولكـانـت الجسمية التـي هي الملـزوم لتلك الفلكيـة أولى بـذلك الاختصاص[١] من جسمية أُخرى، وقد أبطلناه.

والثاني إن كانت تلـك القوة من لوازم محلها عاد السـؤال في المقتضي لذلك اللزوم، وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا (فارقت)[٢] محلها، فإن عدمت وجب أن يـزول ما يقتضيهـا، وذلك محال؛ وإن لم تُعدم عنـد مفـارقة محلهـا كانت غنيـة في وجودهـا عن المحل، وكلّ مـا كان كـذلك لم يكن له اختصـاص بمحلٍ دون محل اختصاصـاً بالـوجوب، فهـي إذن قوّة مجرّدة متسـاوية التأثير في جميـع المتماثلات المتساوية في قبـول أثرها تأثيراً واحـداً، وكان يجب أن لا يكون اقتضاؤهـا لوجوب موصـوفية بعض الأجسام بـالفلكية أولى من اقتضـائها لذلك في سـائر الأجسام، ويعود ما ذكرناه من وجوب اتصـاف كلّ الأجسام بتلك الفلكية، وهو محال. فلم يبق إلاّ أنّ الجسمية إنّما لزمتها تلك الفلكيـة بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلـت تلك الفلكيـــة وذلك الشكـل فيـه. ثـمّ إنّ ذلك الشيء لــذاتـه يقتضي الصورتين معاً، فلا جرم صارت (مقارنتهما)[٣] واجبة. فإذن لجسمية الفلك محل، وذلك هو الهيولى.ويجب أن تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات، وإلاّ عادت المحـالات المذكـورة. وإذا ثبت احتيـاج جسميـة الفلـك إلى محل وجب احتيـاج

---

١. كذا في النسخ، وفي المباحث: «الاقتضاء».

٢. في النسخ:«قارنت»، وما أثبتناه من المباحث.

٣. في النسخ:«مقاومتهما»، وما أثبتناه من المباحث.

جسمية العناصر إلى الهيولى.

قال أفضل المتأخرين:«هذه حجة تكلفناها لهم»[١] «وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها. ولكنّه قد عرض لي الشك بعد ذلك في بعض مقدماته، فإنّ الجسمية ليست عبارة عن وجود الأبعاد بالفعل، لأنّ الأبعاد من باب الكم، ولا عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب؛ لاستحالة كون قابلية الشيء للشيء أمراً ثبوتياً.ولأنّها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النِّسب والإضافات، فيمتنع أن تكون صورة مقوّمة.

فإذن الجسمية عبارة عن الأمر الذي لأجله حصلت هذه القابلية، وذلك الأمر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة، فإنّ المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير، فأمّا وجود أمرٍ آخر لأجله تحصل قابلية هذه المقادير فليس مُدرَكاً بالحس ولا معلوماً بالضرورة.

فإذن لا يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركاً بين الأجسام كلّها، لاحتمال أن يكون الأمر الذي لأجله كان هذا الجسم قابلاً لهذه الأبعاد مخالفاً بالنوعية للأمر الذي لأجله كان الجسم الآخر قابلاً لها، فانّه يجوز استناد الواحد بالنوع إلى الكثير بالنوع، فلا يلزم من قولنا سبب وجود الشكل للفلك المعين هو جسمية الفلك اشتراك الشكل بين الأجسام كلّها. وإنّما غفل الناس عن هذه الدقيقة، لظنهم أنّ الجسم هذه الأبعاد والمقادير، ثمّ لمّا علموا أنّه لا اختلاف في طبيعة المقدار حكموا بأنّ الجسمية مشتركة فيها. فأمّا مَن يدعي أنّ الجسمية أمر وراء ذلك، فإنّه لا يمكنه دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى

---

١. عبارة الرازي بعد ذكر حجّتين لابن سينا هكذا:«و هاتان الحجّتان هما اللتان ذكرهما الشيخ أبو علي وعوّل عليهما في إثبات الهيولى.وأنا كنت تكلفت لهم وجوهاً أُخرى». المطالب العالية٦:٢٠٢.

مشتركاً، بل لا بدّ له من برهان. ونحن إلى الآن لم نحصّله»[١]

والاعتراض: لا نسلّم امتناع الكون والفساد على الفلك على ما يأتي.

سلمنا، لكن لا نسلّم اشتراك الجسمية على ما ذكره أفضل المتأخرين.

سلمنا، لكن لا نسلم أنّ عند وجود العلـة يجب وجود المعلول، بل جاز أن يتخلف إمّا لوجود مانع أو فقدان شرط.

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون لأمر ملزوم للجسمية؟

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون للفاعل المختار؟ وهو الحقّ في هذا الباب.

١. المباحث المشرقية ٢: ٥١ـ٥٢.

البحث الرابع
في إبطال الهيولى[1]

لنا على ذلك وجوه:

الوجه الأوّل[2]: الهيولى إمّا أن تكون ذات وضع أو لا، والقسمان باطلان، فلا يكون لها وجود ألبتة.

أمّا الأوّل، فلأنّ تحيزها إمّا أن يكون بالاستقلال أو بالتبعية، فإن كان الأوّل لزم اجتماع المثلين عند حلول الصورة الجسمية فيها؛ ولزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا أولوية لأحدهما بكونها محلاً وللأُخرى بكونها حالاً دون العكس. ولأنّ الهيولى إن احتاجت حينئذٍ إلى محل تسلسل، وإلاّ لكانت الجسمية غنيّة عن المحل وهو المطلوب.

وإذا كان الثاني، وهو أن يكون حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعاً لحصول الصورة فيه كانت الهيولى صفةً والصورة موصوفةً فتكون الهيولى صفة حالّة في الجسم، وهو مغاير لدعوى أنّ الجسمية حالّة في الهيولى.

---

١. راجع شرح الإشارات٢:٤٦؛ المطالب العالية ٦:٢١١.

٢. ذكره الرازي في شرحه على الإشارات، النمط الأوّل، حيث قال:«اعلم أنّ لنفاة الهيولى أن يقولوا هذه الهيولى...»، و في المباحث المشرقية٢:٥٢ـ٥٣.

وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا على سبيل التبعية ولا على سبيل الاستقلال لم يكن لها اختصاص بجهة ألبتة بل كانت مجردة مع أنّ الجسمية مختصة بحيز معين، لاستحالة وجودها مجردة عن الحيز وحصولها في كلّ الأحياز والترجيح من غير مرجح، وحينئذٍ يمتنع حلول الجسمية المختصة بحيز فيها، للعلم الضروري بأنّ ما يختص بالجهة بالذات بالحيز يمتنع حلوله فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية. فالقول بحلول الجسمية في محل يؤدي إلى أقسام باطلة، فيكون القول به باطلاً.

الوجه الثاني: لو كان الجسم مركباً من أمرين لكانا ذاتيّين له، فكان يجب أن يكون العلم بهما سابقاً على العلم بالجسم، فيجب في العالم بالجسم أن يكون عالماً بتركّبه منهما من غير برهان، لأنّ من شرط الذاتي أن لا يحتاج في إثباته للذات إلى برهان.

اعترض[١]: بأنّ هذا إنّما يلزم لو عقلنا تمام ماهية الجسم، فأمّا إذا لم نعقله بحقيقته بل بعارضه، وهو أنّه شيء قابل للأبعاد الثلاثة فلا؛ لأنّ ذلك لازم لأحد جزئيه أعني الصورة، فإنّ قبول الأبعاد لازم من لوازم الصورة، وظاهر بيّن عند العقل أنّ هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع أجزاء الجسم.

واعترض أفضل المحقّقين **على الأوّل**: بأنّها[٢] مشتملة على أقسام غير منحصرة، فإنّ ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير[٣].

---

١. المعترض هو الرازي، راجع المباحث ٢:٥٣.

٢. أي الحجة.

٣. شرح الإشارات٢:٤٧.

وفيه نظر، لما تقدم من قضاء الضرورة بامتناع حلول ما يختص بالجهة فيما لا اختصاص له بالجهة ألبتة.

الوجه الثالث: قد بيّنا أنّ الجسم مؤلف من الجواهر الأفراد بالبراهين القطعية، وحينئذٍ يمتنع وجود الهيولى.

الوجه الرابع: مادة الكل والجزء إن اتحدتا كان محل الأُمور المتغايرة المتعاندة واحداً، وهو محال. وإن تغايرتا، فإن كانتا موجودتين بالفعل لزم اشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، وهو محال، وإن تجددتا افتقرتا إلى مادتين وتسلسل. وبسط الكلام أكثر من ذلك في هذا الباب غير لائق هنا.

الفصل الثالث
في تفاريع الهيولى

وفيه مباحث:

البحث الأوّل
في أنّ الهيولى لا تنفك عن الصورة(١)

اعلم أنّ مـذهبنـا أنّ الجسم غير مـركب من الهيـولى والصورة، لكـن نريـد البحث مع الفلاسفـة على اعتقادهم ونبين خطأهم في فروعهـم المبنيّة على الهيولى والصورة.

---

١. أُنظر البحث في إلهيات النجاة:٢٠٣(فصل في أنّ المادّة لا تتجرد عن الصورة)؛ الفصل الثالث من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء:٧٢؛ شرح الإشارات ٢:٩٠ و ما يليها ؛ التحصيل:٣٣١(الفصل الحادي عشر)؛ إيضاح المقاصد:١٣٤؛ شرح المواقف٧:٤٩.

وقال صدر المتألهين: «هذا المقصد ممّا يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى و هو مسلك القوة و الفعل، فإنّ الهيولى إذا تجردت عن كـافة الصورة لكانت أمراً بالفعـل و لها قوة قبول الأشياء ولا أقلّ لها استعداد شيء ما و إلّا لم تكـن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها تكون بـالفعل ومن جهة بها تكون بالقوة و قـد فرضت بسيطة، هذا خلف. و هذا برهـان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق» الأسفار٥:١٣٨.

وقد استدلوا على أنّ الهيولى لا تنفك عن الصورة بوجوه:

الأوّل: أنّها لو انفكت عن الصورة فإمّا أن تكون ذات وضع أو لا، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل: فـلأنّه منافٍ للحكم المذكـور. والوضع يطلق على معـانٍ، منها: «كون الشيء بحيث يمكـن الإشارة الحسية إليـه»، وهو المراد هنا. ولـو كان ذات وضع فإمّا أن لا تقبل القسمة في جهة من الجهات، فتكون نقطة هي مقطع منتهى إشارة. وإمّا أن تقبل القسمة في جهة واحدة فيكـون خطاً، أو تكون قابلة للقسمة في جهتين فيكون سطحاً، أو تكون قابلة للقسمة في الجهات الثلاث فيكون جسماً. لكن وجـود النقطـة بـالاستقلال محال، وإلاّ لكـان إذا وصـل إليها طـرفـا خطين لاقياهـا بالأسر إن لم تحجبهما عـن التماس، فيكون الطـرفان منفـردين عن الخطين لانفـراد النقطة عنهما، فيكـون للخطين طرفـان غيرهما ويعـود البحث فيهما. وإن حجبتهما لزم انقسامها، فلا تكون النقطة نقطة، هذا خلف. وأمّا امتناع كونها خطاً أو سطحاً أو جسماً، فلأنّها لـو كانت أحد هذه لافتقرت إلى مـادة، لأنّ كلّ واحدٍ من هذه قابل للإنقسام وكلّ قابل للإنقسام فإنّه مادي فللمادة مادة، هذا خلف.

وأمّا الثاني: وهو أن لا تكون ذات وضـع، فإذا لحقتها الصورة صارت ذات وضع بالضرورة، لامتنـاع وجود جسم غير ذي وضع، فلا يخلـو إمّا أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصل، وإن تحصلـت فلا يخلو إمّا أن تتحصل في جميـع المواضـع أو في بعضهـا دون بعـض. والأوّل والثـاني محالان بـالضرورة. والثالث محال أيضـاً؛ لأنّ ذلك الموضع إمّا أن لا يكـون أولى بها من غيره أو يكون أولى، فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع، فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحـاً لأحد الأُمور المتساوية من غير مـرجح، وهو محال بالبديهة. وإن كان أولى فـالأولوية إمّا أن تكون قد كانت حـاصلة قبل أن تلحقها

الصورة أو حصلت بذلك، وهذان باطلان.

أمّا الأوّل: فلأنّ الهيولى قبل الصورة لم تكن متعلقة با لموضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن أن يقال: إنّ حصولها في ذلك إنّما كان لأنّ الصورة لحقتها هناك، لأنّ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر.

لا يقال: هذا ينتقض بالهيولى الكائنة في صورة توجب لها وضعاً معيناً، كجزء من الهواء مثلاً إذا كان في موضعه الطبيعي، فإنّ صورته الهوائية توجب لمادّته وضعاً هناك، أو يكون قد عرض للهيولى وضع هناك، كجزء من الهواء أخرج عن موضعه بالقسر إلى الموضع الطبيعي للماء يعرض [1] لها وضع هناك، ثمّ فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك، فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها، والأولويّة [2] كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها.

وأيضاً الجزء من الأرض ليس له حيز معين، بل جميع أجزاء الأرض بالنسبة إلى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بجزء واحد من كلّ الحيز.

لأنّا نقول: هذا لا يمكن في الهيولى المجردة، لأنّها مجرّدة عن جميع الصور بحسب الفرض. والسبب في اختصاص الجزء المعين من الأرض مثلاً بجزء من أجزاء حيزه هو أنّ مادّة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الأرضية في صورة أُخرى وكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الأرضية فإنّه يتعين ذلك الجزء لها، كالجزء من الهواء إذا زالت الهوائية عنه وصادفته الأرضية فإنّه [3] يسقط على أقرب

---

١. في شرح الإشارات: «فعرض».

٢. في النسخ: «الأوليّة»، و ما أثبتناه من شرح الإشارات ٢: ٩٦.

٣. في النسخ: «فانّها»، أصلحناها طبقاً للسياق.

الأمكنة من المكان الذي له. فالوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لأن يحصل للمادة وضع بسبب الصورة اللاحقة. وهذا إنّما يستمر لو كان قبل كلّ صورة صورة، وأمّا لو انتهت إلى صورة غير مسبوقة بصورة أُخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص فيستحيل وقوعه لكنّك ستعلم إن شاء الله تعالى تناهي الحوادث.

وأمّا الثاني: وهو أن تكون الأولوية حصلت بعد أن لحقت الصورة بالهيولى فهو باطل أيضاً، لأنّ الهيولى متساوية النسبة إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة، وحينئذٍ يستحيل حصولها في بعضها، فإنّ الصورة النوعية وإن اقتضت مكاناً واحداً لكن تخصيصها بجزئيات ذلك المكان يستدعي سبباً.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن تتخصص الهيولى بموضع جزئي؟ كما لو كانت في صورة توجب لها وصفاً معيناً، كالجزء من الهواء في موضعه الطبيعي إذا صار ماءً، فإنّه يتخصص بموضع جزئي ويقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه، وإنّما لم يقصد أي جزء اتّفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائيّ إلى الموضع الأوّل، فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق، فهنا سببان: أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائيّ مطلقاً. والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد.

لأنّا نقول: هذا غير ممكن هنا، لأنّ الهيولى فرضناها مجرّدة عن جميع الصور والأوضاع. ولمّا بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأوّل، وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجرّدة، فيمتنع حلول الصورة في الهيولى إلاّ على سبيل البدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه.

لا يقال: الجسم العنصري لا يجب اتصافه بإحدى الصور النوعية بعينها

مع دوام اتصافه بها، فلِمَ لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه، لكنّها تحصل في أحد الأحياز؟

لأنّا نقول: كلّ صورةٍ نوعية مسبوقة بأُخرى مُعِدّة للهيولى في قبول اللاحقة، والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك، فافترقا.

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون ذات وضع؟ ولا نسلّم منافاته للحكم المذكور، فإنّه ليس يجب انحصار ذي الوضع في الجسم، فإنّ من الجائز أن تكون الهيولى في صورة غير جسمانية تقتضي للهيولى أولويّة الاختصاص بموضع دون موضع.

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون نقطة؟

قوله: إذا وصل إليها طرفا خطين إن لاقتها بالأسر وجب أن يكون لكلّ منهما طرف غير الطرفين.

قلنا: ينتقض بالخطين المتلاقيين بنقطتيهما، فانّهما يتحدان عندكم ويكون طرف كلّ واحد من الخطين مبايناً لطرف الخط الآخر، فيجب مع القول باتحاده وجود طرف آخر غير الأوّل، وهو محال.

وأيضاً عند وصول طرفي الخطين إليها وتداخلها بأسرها لا يصير طرفا الخطين متباينين عن خطيهما، بل تصير تلك الهيولى حالّة في الخطين حتى لا يلزم المحال الذي ذكرتموه.

لا يقال: لمّا جاز على تلك النقطة أن تستقل بذاتها جاز أيضاً على سائر النقط ذلك، فجاز على كلّ واحدٍ من طرفي الخط أن يصير مبايناً عن ذلك الخط.

لأنّا نقول: هذا إنّما يلزم لو تساوت النقط في الماهية، وهو ممنوع.

سلمنا، فلِمَ لا يجوز أن تكون غير مشار إليه؟ فإذا خلق الله تعالى الجسمية

فيها خصصها بحيز معيّن.

سلمنا، فلِمَ لا يجوز أن يكون خطاً أو سطحاً أوجسماً تعليمياً وتكون لها هيولى مجرّدة عن المقدار ويكون الموجود حينئذٍ مقداراً حالاً[١] في مادة، وإن لم تكن هناك صورة جسمية؟

لا يقال: ذلك المقدار إنّما يعقل مع الامتداد والاتصال، ولا نعني بالصورة الجسمية إلاّ ذلك.

لأنّا نقول: لا نسلّم وجود امتداد واتصال مغاير للمقدار، بل ذلك غير معقول، إنّما المعقول هو المقدار الذي يعبّر عنه بالطول والعرض والعمق، أمّا غيره فلا.

سلمنا، فلِمَ لا يجوز أن لا تكون ذات وضع ولا تلحقها الصورة ألبتة؟ وحينئذٍ لا يتم امتناع المنقسم الذي ذكرتموه من أنّها إمّا أن تحصل في كلّ الأحياز أو لا تحصل في شيء من الأحياز أو تحصل في البعض دون البعض.

لأنّا نقول: جاز أن تحصل في شيء من الأحياز ولا تلحقها الصورة دائماً.

وهذا السؤال لا جواب عنه، إلاّ أنّ أفضل المحقّقين قال: «إنّ هذا يدل على أنّ الهيولى المجردة يمتنع أن تقترن بالصورة، ولا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة، بل يدل على أنّ الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً، وينعكس عكس النقيض إلى أنّ الهيولى المقترنة بالصورة لا يمكن أن تكون مجردة أصلاً، وهيولى العناصر والأفلاك هي المقترنة بالصورة، فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية»[٢].

---

١. في النسخ: «مقدار حال»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. شرح الإشارات٢: ١٠٠.

وقد ظهر من قوله هذا أنّ البرهان لا يدل على المطلوب، بل على ما هو أعم من المطلوب.

وأيضاً يجوز اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها [١].

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير مجردة، وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة [٢].

وفيه نظر، لمنع الملازمة الأُولى.

لأنّا نقول: إن عنيت بعدم تجردها وجوب مقارنتها للصورة، فهو ممنوع. وإن عنيت بذلك أنّها غير متجردة عن شيءٍ ما، سلمنا، لكن لا يدل على امتناع تجردها عن الصورة. فإن حصر أسباب التخصص بالوضع في الصور، منعناه.

سلمنا، لكن نمنع الملازمة الثانية، لأنّ النسبة واحدة حالة التجرد، أمّا حالة اقتران الصورة فلا؛ لجواز أن يكون الوصف إنّما يقتضي التخصص بشرط اقتران الصورة.

سلمنا، لكن المحال إنّما يلزم إذا قلنا بمصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة. فلِمَ لا يجوز أن يقال: الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة أُخرى تخصص الجسم بالحيز المعين.

قيل [٣]: «الذي يخصص الجسم بالحيز المعين إن كان لازماً للصورة

١. و العبارة في شرح الإشارات هكذا: «و أمّا تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضي...» المصدر نفسه: ٩٩.

٢. المصدر نفسه: ٩٩ـ١٠٠.

٣. و القائل هو الرازي، راجع المباحث المشرقية ٢: ٥٥ـ٥٦.

الجسمية وجب أن لا يخلو شيء من الأجسام عنه فكان [١] يلزم أن تختص جميع الأجسام بذلك الحيز. وإن لم يكن لازماً أمكن حصول الصورة الجسمية منفكّة عنه [٢]، وعلى هذا التقدير يعود المحال.

فإن قالوا: الصورة النوعية كثيرة فالجسمية [٣] وإن كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحد لا بعينه.

فنقول: إذا لم يكن الواحد منها لازماً للجسمية بعينه لم يكن بأن يحصل مع الجسمية من تلك الصور واحد أولى من أن يحصل غير ذلك الواحد، فحينئذٍ إمّا أن يحصل الكل أو يحصل فيها واحد، وكلاهما محال، فأمّا الواحد من غير مخصِّص، فذلك محال».

وفيه نظر، لجواز أن لا يكون المخصص لازماً للصورة الجسمية، ولا يمكن انفكاك الصورة عنه لأنّه ملزوم لها.

الثاني [٤]: المادة إن كانت عارية عن الصورة فإمّا أن يكون لها إمكان الاتصاف بالصورة أو لا يكون، فإن كان لها ذلك الإمكان فإمّا أن تكون موقوفة على شرط أو لا، فإن كانت موقوفة فذلك الشرط إن كان قديماً وجب حصول الصورة؛ لأنّ المادة قابلة والشرائط حاصلة ولا شيء من جهات العلة [٥] مختلة في ذات واجب الوجود، ومع اجتماع هذه الأُمور لابدّ من حصول الأثر. وأمّا إن كان الشرط حادثاً فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون

---

١. في المصدر: «و كان».

٢. في النسخ: «عنها»، وما أثبتناه من المصدر.

٣. في المصدر: «والجسميّة».

٤. أي الوجه الثاني لاثبات عدم إنفكاك الهيولى عن الصورة. و ذكره الرازي في المصدر نفسه: ٥٧.

٥. في المباحث: «العلية».

وقت آخر كالكلام في الأوّل وهو يفضي إلى التسلسل. ويستحيل أن يوجد الكل دفعة واحدة؛ لاستحالة وجود ما لا يتناهى من العلل دفعة. ولأنّها بأسرها إذا حصلت في ذلك الوقت دون غيره فلا بدّ لحصولها بأسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصِّص.

فحدوث الحوادث ليس دفعة، بل على التعاقب، واحد بعد آخر، فالمادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة أُخرى، فإذن قد كانت موصوفة بالجسمية.

وأمّا إن قيل: إنّ المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة أزلاً[١]، فهو محال؛ لأنّ الإمكان من لوازم الماهية واللازم ثابت أبداً.

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون المادة وإن كانت أبداً موصوفة بالصفات إلّا أنّها في بعض الأحوال قد كانت خاليةً عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والأحوال ما أعدها لقبول الجسمية؟وأيضاً فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلو المادة عن الصورة نظراً إلى دوام فاعلية المبدأ الأوّل، لكن لا يوجب ذلك احتياج المادة في ذاتها إلى الصورة.

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون هناك مانع من حصول الصورة في المادة؟ والتسلسل الذي الزموه جائز عندهم، لكن لا يجب اتصاف المادة بالصور دائماً، بل جاز أن تتصف بالأعراض المتعاقبة.

الثالث: تجرد المادة عن الصورة إن كان لذات المادة وجب تجردها أبداً، وإن كان لأمرٍ فهي حين كانت خالية عن الصور كانت موصوفة بذلك الزائد الذي أفادها التجرد، فهي عند براءتها عن الصورة موصوفة بالصورة، هذا خلف.

---

١. في النسخ:«أولاً »، وما أثبتناه من المباحث.

والاعتراض [١]: أنّ التجرد قَيْدٌ عدمي وعلّة العـدم عدم العلّة، فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورةِ الجسمانية.

سلمنا أنّه لابدّ من أمر، لكن لِمَ قلتم: إنّه يجب أن يكون صورة جسمية؟

الرابع: لـو كانـت المادة مجردة لكان لها وجـود بالفعـل ولكان لها استعـداد لقبول الصـورة، وقد بيّنـا أنّ الشيء الأحديّ الذات لا يكـون بالقوة والفعـل معاً، فيجب أن تكون المادة المجرّدة مركّبة مـن المادة والصورة لتكون المادة مبدأً لما فيها من الاستعداد والصـورة مبدأً لما فيها من الحصول، فـلا تكون المادة المجرّدة مجرّدة بل مع صورة. وقد سبق البحث عن هذه الحجّة [٢]. على أنّ ذلك لازم عليهم وإن كانت مع الصورة؛ لأنّها إن لم تكن موجودة بـالفعل فالمطلوب، وإن كانت لزم ما قالوه.

الخامس: لو قـدّرنا أنّ الجسم الواحـد فارق صورتـه، وقدّرنا أيضـاً أنّه قبل هذه المفارقـة انقسم وبعد الإنقسام فارقت الصـورة عن الجزئين، فإن ساوت كلّ المادة نصفها كان الشيء مـع غيره كَهُوَ لا مع غيره، وهو معلوم البطـلان بالبديهة، وإن خالفته فذلك الاختلاف ليس بالماهية ولا لـوازمها، فهو بالعوارض وهو كون إحداهما كلاً والأُخرى جزءاً، وذلك إنّما يكون بسبب التفاوت في المقدار.

فإذن المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار، وإذا كان المقدار حاصلاً كانت الجسمية حاصلة، فالمادة قبل اتصـافها بالصورة الجسمية موصوفة بها، هذا خلف.

والاعتراض: لا نسلّم أنّه مـع الانقسام يبقى كلّ ومع الاتصـال يبقى جزء، وهذا عين مـذهبهم. ولا تطلق عليها المسـاواة وعدمها عـدم الملكة؛ لأنّ ذلك إنّما

---

١. المعترض هو الرازي في المباحث المشرقية ٢: ٥٨.

٢. في ص ٥١٨ (الوجه الثالث في إثبات الهيولى).

يكون لذي المقـدار، وهي في نفسها غير مقدرة، وهـذا كما يفرض السواد الحالّ في الكل لو فارق المحلّ، والحال في الجزء لو فارق فإمّا أن يتساويا أو لا.

وأيضاً هو لازم عليكم؛ لأنّ الهيولى التـي هي محلّ كلّ المقدار غير التي هي محلّ بعض ذلك المقـدار. وليس ذلك الاختـلاف لما حلّ فيهـا من المقدار، لأنّـا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجرداً عن الحال، فـلا يجوز أن يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه. فإمّا أن يقال: اختلفا بمقدار آخر، فيكون الكلام فيه كالكلام في الأوّل ويلـزم التسلسـل، أو يقـال: الاختـلاف بـالكـل والجزء لا يقتضي المقـدار، فيبطل[1] أصل دليلكم.

---

١. ج:«فبطل».

البحث الثاني
في أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى[1]

استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: الشكل لازم للجسمية بواسطة التناهي، لأنّ الشكل وإن قيل[2] في تعريفه إنّه :«ما أحاط به حدّ واحد أو حدود»، لكنّه إذا حقّق كانت ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات على ما تقدم، والحدّ هنا النهاية، فالمفهوم من الشكل هو: هيئة شيء تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به»[3]، فالمتناهي يجب أن يكون ذا شكل بالضرورة، والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل، فلا يخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه، أي لزوم الشكل يكون للجسمية من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما[4]

---

١. راجع شرح الإشارات٢:٧٣ ؛ التحصيل:٣٤٦(الفصل الثالث عشر)؛ المباحث المشرقية٢:٥٩ـ٦١؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد:١٣٢؛ شرح المواقف٧:٥٢ـ٥٨.

٢. والقائل هو اقليدس حيث يعرف الشكل(Figura) بأنّه هيئة للجسم أو السطح محدودة بحد واحد، كالكرة أو الدائرة، أو بحدود كثيرة، كالمثلث و المربع و المكعب. راجع شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات ٢:٧٣؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١:٧٠٧.

٣. أي إحاطة الحدود بالشيء. و هذا القيد احتراز عن السواد و البياض وغيرهما التي تعرض للأجسام عند إحاطة الحدود بها، لكن لا من جهة الحدود، بل من جهة أُخرى.

٤. في النسخ:«امّا»، و لعلّه تصحيف من النساخ، و الظاهر أنّ الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

يكتنفها لنفس الجسمية لا لأمر آخر، أو يكون لازماً لها حال انفرادها عن المادة بسبب أمر آخر وهو الفاعل، أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم. فهذه أقسام ثلاثة [١]:

والقسم الأوّل باطل، لأنّه لو لزم الجسمية منفردة بنفسها عن نفسها خالية عمّا يكتنف المادة من اللواحق، كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات، لَتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل [٢]. وكان الجزء المفروض من مقدارٍ ما يلزمه ما يلزم كليته؛ لأنّ الاختلاف في المقدار إنّما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك، وبالجملة بسبب إنفعالات المادة عن غيرها. وحينئذٍ يجب أن يلزم كلّ جزء يفرض من الامتداد ممّا لزم الكل من المقدار، فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً حتى لو فرض أقلّ قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثيرٍ منه، فلا تكون الكلّية ولا الجزئية ولا القلّة ولا الكثرة.

والحاصل أنّه يمتنع فرض الكلّية والجزئية في الأصل بأنّ [٣] وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض؛ لأنّ اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير، والتغاير في الامتداد إنّما يتصور بعد وجود المادة، فاللازم في هذا القسم عدم تغاير

١. الأوّل: لزوم الشكل لنفس الجسمية. الثاني: لزوم الشكل للفاعل. الثالث: لزوم الشكل للقابل (المادّة).

٢. قال المحقّق الطوسي: «و الفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لأنّ هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض»، شرح الإشارات ٢: ٧٧.

٣. ق: «فإنّ».

الأجسام.

والقسم الثاني: وهو أن تكون الصورة مستلزمة للشكل حال تجردها عن المادة وعلائقها بسبب فاعل مؤثر فيه، فهو[1] محال، لاستلزامه كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل، لأنّ المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلاّ بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها.

وبالجملة لا يمكن حصول الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلاّ بعد كونه متأتّياً لأن ينفعل وتكون فيه قوّة الانفعال التي هي من لواحق المادة. فإذن حصولها يقتضي كونه مادّياً وقد فرض منفرداً عنها، هذا خلف.

فتعين القسم الثالث: وهو أن يكون لزوم الشكل للصورة الجسمية بمشاركة من الحامل[2].

والاعتراض من وجوه:

الأوّل: لا نسلّم لزوم الشكل للصورة الجسمية، بل للمقدار المتناهي، وليس هنا صورة جسمية على المعنى الذي يقوله الحكماء.

الثاني: لا نسلّم أنّ تشابه الأشكال يستلزم تساوي المقدار.

قوله: «الاختلاف في المقادير إنّما كان بسبب الفصل والوصل اللّذين من توابع المادة».

قلنا: فلا حاجة بكم إلى توسط الشكل، بل كان يكفي في الحجة أن يقال: لو كانت الصورة مجردة عن المادة لزم تشابه الأجرام في المقادير، لأنّ سبب

---

١. ق: «و هو».

٢. فالهيولى إذن سبب لأن يوجد ما لا بدّ للصورة في وجودها منه كالشكل و النهاية. التحصيل: ٣٤٦.

الاختلاف هو الفصل والوصل، فيكون توسط الشكل عبثاً.

الثالث: سلمنا، فلِمَ لا يحصل بالفاعل؟

قوله: «لو كان كذلك لكانت الجسمية وحدَها قابلة للفصل والوصل».

قلنا: هذا غير لازم لأنّ الشكل مغاير للفصل والوصل، لأنّك إذا أخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالأشكال المختلفة من غير أن تقع فيه قسمة.

الرابع: هذا المحال يلزم الفلاسفة أيضاً، لأنّهم قالوا: لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد [1] المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد، لأنّ الامتداد له طبيعة واحدة فيجب أن يتّحد مقتضاها ويكون شكل الكل والجزء واحداً. وهم يقولون: إنّ شكل الفلك لازم لطبيعته وصورته النوعية، وهي واحدة في الكل والجزء وليس لجزء الفلك شكل كله، فإذا جاز اسناد شكل الفلك إلى طبيعة يتساوى الجزء والكل فيها مع امتناع تساويهما في الشكل، فلِمَ لا يجوز أن تكون الصورة المنفردة تقتضي شكلاً ولا يتساوى كلّها وجزؤها فيه وكذلك جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الكل والجزء فيها مع تساوي طبائعها، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام؟

وأجاب عنه الرئيس بالفرق بما يقتضي لزوم المحال في إحدى الصورتين دون الأُخرى، وذلك أنّ الفلك له مادة قد عُرِضَ له بسببها الكلية والجزئية، وفاعل ـ هو الصورة النوعية ـ أوجب حصول ذلك المقدار والشكل فيها فصيّرها كلاً، ومنع [2] ذلك السبب بعينه [3] أن يكون لما يفرض أجزاء له بعده مثل ذلك، لاستحالة أن يكون الجزء مثل الكل مادام الجزء جزءاً والكل كلاً، وأمّا الامتداد

---

١. في النسخ: «الامتداد»، و ما أثبتناه من شرح الإشارات ٢: ٨٣.

٢. في النسخ: «مع» ، و ما أثبتناه من المصدر نفسه: ٨٥.

٣. في النسخ: «يعتبر»، و ما أثبتناه من المصدر نفسه.

المنفرد عن المادة فلا يتصور له كلّ ولا جزء فضلاً عن سائر عوارضهما، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير. فإذن ليس حكمه حكم الفلك في ذلك.

فالحاصل أنّ للفلك صورة نوعية أوجبت لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل، ومنعت أن يكون للجزء صورة الكل وشكله، لكونه حصل بعد حصول صورة الكل للكل لحدوثه. فهذا الحال [1] للفلك عن عارضٍ وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ومانعٍ وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل.

وأمّا المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية أصلاً فضلاً عمّا يلزمهما ، لأنّ نفس طبيعته واحدة، ولا تقتضي الاختلاف [2] بالكل والجزء، وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة، فلا اختلاف هناك [3].

والاعتراض [4]: «لا نسلّم إمكان تعليل اختلاف الفلك بالكلية والجزئية بالمادة، فإنّ مادتي الكل والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في محلّ واحد ولم يكن أحدهما بالكلية أولى من الآخر. وإن تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية، وحينئذٍ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد، وإلاّ فالصورة أيضاً وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادة.

لا يقال: تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها أولى بأن تكون كلاً منه.

---

١. و هو اختلاف الكل و الجزء في المقدار والشكل، إنّما وقع للفلك عن ثلاثة أُمور: عارض و مانع وسبب (وهو مقارنة المادة). راجع المصدر نفسه:٨٧.

٢. و العبارة في شرح الإشارات هكذا: «لأنّ نفس طبيعة واحدة لا تقتضي الاختلاف».

٣. المصدر نفسه:٨٥ـ ٨٨.

٤. المعترض هو الرازي في المصدر نفسه:٨٩.

لأنّا نقول: فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة».

قال أفضل المحقّقين: «منشأ الاختلاف هو المادة فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها، كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه، فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هي إلى غيرها»[1].

وفيه نظر؛ فإنّ المادة قابلة فكيف يصدر عنها الاختلاف؟ والقابل عندهم لا يكون فاعلاً. ثمّ لو كان الاختلاف بالمادة لما حصل إلاّ بها، ونحن نعلم بالضرورة أنّا لو فرضنا مقداراً مجرداً ذا طول معين وآخر أقصر، فإنّ هذه المقادير مختلفة بالضرورة من دون المادة.

وأيضاً كيف يمكن أن تكون المادة منشأ الاختلاف وعندهم مادة الجسم واحدة؟ مع أنّ كلّ الجسم وجزؤه مختلفان، فإن كان بالمادة لزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء دفعة.

الوجه الثاني: جزء الصورة يخالف كلّها في المقدار والمقدار من توابع المادة، فالصورة الغير المادية مادية، هذا خلف. وقد سلف الاعتراض عليه.

الوجه الثالث: الصورة المفارقة إن كان إليها إشارة فهي ذات جهة ومختصة بمادة، وإن لم تكن مشاراً إليها فهي غير الصورة التي نشير إليها حال كونها مقارنة.

والاعتراض: لا نسلم أنّ الصورة حالة الخلو عن المادة يكون مشاراً إليه بالذات، كما أنّ الهيولى غير مشار إليها بالذات فإنّ ذاتها غير مختصة بالجهة، بل المشار إليه بالذات المقدار.

---

١. المصدر نفسه.

لا يقال: المقدار علّة لصيرورة الهيولى مشاراً إليها بالذات.

لأنّا نقول: الهيولى لها ذات غير مختصة بالـوضع والحيز عندكم، فالمقدار إن بطل عنه ذلك فالهيولى غير باقية في هذه الحالة، وإن لم يبطل عنها ذلك استحالت الإشارة إليها.

الوجه الرابع: ما تقـدّم في الهيولى من أنّها إن خالطت المادة جـازت القسمة عليها، وجاز على البعض ما يجوز على الكل، فإن فارقتا بعرضين [1] فرضاً وفارقت الجملة غير مقسومة، فإمّا أن يتساويا أو لا يتساويا، ويعود ما تقدم.

الوجه الخامس: المخـالـط إن كـان هـو المفـارق بـالشخص، فما حصـل للشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجوداً في الحالتين، فالصورة بعد المفارقـة ذات وضع فهي غير مفـارقة، وإن كـانت الصـورة المفارقـة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفقا في النوع، فإنّ الجائز على كلّ أشخاص النوع الواحد واحد.

والملازمة الأُولى ممنـوعة، لجواز أن تكون المخالطـة والمفارقة أمران عـارضان للشخص الواحد في وقتين، واشتراط عـدم الاتفاق بالنوع مبني على كـون المفارقة والمخالطة لازمين، وهو ممنوع.

الوجه السادس: الجسمية قـابلة للقسمة الفكيّـة لأنّها قابلة للـوهمية، وكلّ قابل للقسمة الـوهمية قابل للإنفكاكيـة على ما مرّ، وكلّ قابل للقسمـة الفكية فله مادة، فالجسمية لا تخلو عن المادة. والكلام عليه قد تقدّم.

---

١. كذا، و في المباحث: «مفترقتين» ٢: ٥٩.

البحث الثالث

في كيفية تعلّق الهيولى بالصورة [1]

قالت الفلاسفة: البحث في هذه المسألة يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأُولى: قد ثبت ممّـا مرّ أنّ كلّ واحدةٍ من الهيـولى والصورة لا تنفك عن الأُخرى، فبينهما تلازم. وكلّ شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية فلابدّ وأن يكون أحدهما مقدّماً على الآخر بالعلّية. واحترزنا بقولنا [لا] في الماهية عن تلازم الإضافتين.

والدليل عليه: أنّ كلّ شيئين يستغني كـلّ واحدٍ منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر إلاّ عند وجوده فانّه يكون كلّ واحدٍ منهما غنياً عن الآخر مطلقاً، وإذا كان غنياً عنـه فلا يتوقف وجـود أحدهما على الآخر فلا تكـون بينهما ملازمة. فإذن لابدّ في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر، أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر. فأمّا الأوّل فهـو المطلوب. وأمّا الثاني وهو أن يحتاجا إلى ثـالـث فلا بدّ وأن يتقـدّم أحدهما على الآخـر ولا يكـونان معـاً في الـدرجـة، بناءً على أنّ العلّـة

---

١. راجع الرابع مـن ثانية إلهيات الشفاء؛ شرح الإشـارات٢:١١٥؛ بهمنيار، التحصيل:٣٣٩(الفصل الثاني عشر مـن المقالـة الأُولى من علم ما بعـد الطبيعة)؛ المبـاحث المشرقية٢:٦١ـ٦٤؛ إيضاح المقاصد: ١٣٥.

الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد. فإذن صدور أحدهما عن العلّة قبل صدور الآخر، وهو المطلوب.

وأمّا من يجوّز صدور المعلولين عن الواحدة فانّه يبطل هذا القسم، فإنّ معلولي العلّة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية، بل كانت اتفاقية، كناطقية الإنسان وناهقية الحمار[1]، لكن الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية.

قال أفضل المتأخرين: «لا يلزم من استغناء كلّ واحدٍ من الشيئين عن صاحبه صحّة وجود كلّ منهما مع عدم الآخر، ولا دليل على ضدّ ذلك، بل الوجود يكذبه، فإنّ الإضافات لا توجد إلاّ معاً مع أنّه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأُخرى، لأنّ إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأُخرى لتأخّرت عنها، فلا تكونان معاً. وللزم من احتياج الأُخرى إليها الدور.

فإن قلتم: التلازم من غير علّية إنّما يعقل في الإضافات.

قلنا: دعوى انحصاره في الإضافات يفتقر إلى برهان»[2].

أجاب أفضل المحقّقين: بأنّ التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلاّ العلّة الموجبة، وتكون إمّا بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتّفق، بل من حيث تقتضي تلك العلّة تعلّقاً ما لكلّ واحدٍ منهما بالآخر، وكلّ شيئين ليس أحدهما علّة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر، لكن الجمهور لا يتفطّنون لذلك ويظنّون أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علّة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما ثالث، ويتمثّلون في ذلك بالمضافين.

---

١. بأن نقول: متى كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق.

٢. شرح الإشارات٢: ١٤٥. بتصرف من العلاّمة.

وليس بصحيح، فإنّه ليس كلّ واحد منهما غنياً عن الآخر، ولا الاحتياج بينهما دائراً، بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كلّ واحدٍ منهما صفة بسبب الآخر، وتلك الصفة هي التي تسمّى مضافاً حقيقياً. فإذن كلّ واحدٍ منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته [١] تلك إلى ذات الأُخرى وهذا لا يكون دوراً. ثمّ إذا أُخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كلّ واحدة منهما محتاجة لا في كلّها بل في بعضها إلى الأُخرى، لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأُولى، فظن أنّ الاحتياج بينهما دائر، ولا يكون في الحقيقة كذلك.

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج [٢] لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه، ولا على سبيل الدور. وظهر من ذلك أنّ المعية التي تكون بين المضافين ليست من جنس ما تقدم بطلانه، بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقّلهما [٣] معاً[٤].

وفيه نظر، فإنّ معنى التلازم هو وجوب المصاحبة في الوجود، ولا ريب في أنّ معلولي العلّة الواحدة متلازمان فإنّه يصدق كلّما ثبت أحد المعلولين ثبتت العلّة وكلّما ثبتت العلّة ثبت المعلول الآخر، وهذا هو معنى التلازم مع أنّ كلّ واحدٍ من المعلولين مستغنٍ عن الآخر.

وأمّا المتضايفان فليس البحث عن المضاف المشهوري، بل عن المعنى الحقيقي فانّهما متلازمان مع أنّه لا عليّة لأحدهما للآخر بل ولا تقدم له على

١. في المصدر :«صفة».

٢. في المصدر:«لا احتياج».

٣. في المصدر: «تعلّقهما».

٤. المصدرنفسه: ١١٧و١٤٥ـ ١٤٦. مع تصرفات من العلاّمة.

صاحبه لا في الذهن ولا في الخارج، والذي ذكره إنّما يتأتى في المضاف المشهوري، لكن المعترض نقض با لمشهوري.

المقدمة الثانية: الهيولى غير متقدمة في الوجود على الصورة لوجوه:

الوجه الأوّل: المادة من حيث هي هي قابل والقابل من حيث هو قابل ممكن الوجود بالنسبة إلى المقبول، فالمادة من حيث هي هي تكون بالنسبة إلى الصورة بالإمكان فلا تكون سبباً لوجود الصورة. اللّهمّ إلاّ أن تكون للهيولى جهة أُخرى باعتبارها تكون سبباً للصورة، وحينئذٍ تكون تلك الجهة مغايرة لجهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناولاً لهذا الاعتبار إلاّ بالإشتراك.

وفيه نظر، فإنّ الواجب أن يقال: المقبول من حيث هو مقبول ممكن الوجود بالنسبة إلى القابل، أمّا القابل فانّه واجب الثبوت للمقبول، لامتناع وجود المقبول بدون قابله. على أنّا قد بيّنا [١] إمكان اجتماع نسبتي الوجوب والإمكان باعتبار تعدد الجهات، ولا شكّ أنّ جهة الفعل غير جهة القبول.

الوجه الثاني: العلّة متقدمة بالوجود على المعلول، فلو كانت المادة علّة للصورة لتقدمت بالوجود على وجود الصورة، لكنّا قد بيّنا أنّ كون المادة بالفعل بسبب الصورة، فإنّ الواحد لا يكون بالقوّة والفعل إلاّ إذا كان فيه تركيب، فيتقدم كلّ منهما على الأُخرى.

وفيه ما تقدّم [٢] من امتناع كون الشيء الواحد لا يصدر عنه أثران.

الوجه الثالث: المادة قابلة لصور غير متناهية فيمتنع أن تكون سبباً لصورة معينة. اللهم إلاّ إذا انضاف إليها ما لأجلها تصير الصورة المعينة أولى بالوقوع، فحينئذٍ لا يكون للمادة من حيث هي هي إلاّ القبول، وأمّا السبب لوقوع تلك

١ . في الاعتراض السادس على الوجه الثالث من وجوه إثبات الهيولى، ص ٥١٩.

٢ . في الاعتراض الثاني على الوجه الثالث من وجوه إثبات الهيولى، ص ٥١٩.

الصورة فهو ذلك الذي انضم إلى المادة، فيكون ذلك المنظم هو الصورة.

وفيه نظر بمنع [١] الملازمة.

وإذ تمهدت هاتان المقدمتان فنقول: المادة والصورة متلازمتان، وليس تلازمهما في الماهية، وإلاّ لكانا مضافين، وكان لا يمكن تعقّل الجسمية إلاّ إذا عقلنا أنّ لها مادة، وأن لا نعقل ماهية المادة إلاّ إذا عقلنا أنّ فيها أو معها جسمية، لكنّه ليس كذلك، فإنّ إثبات المادة للجسمية يحتاج إلى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان، فعرفنا أنّ هذه الملازمة ليست بين الماهيتين بل بين الوجودين، وقد ثبت أنّ كلّ ما كان كذلك فانّه يكون أحدهما علّة لصاحبه، وقد ثبت أيضاً انتفاء علّية المادة في الصورة، فتعين أن يكون للصورة تقدّم، فنقول حينئذٍ: لا يخلو إمّا أن تكون الصورة علّة مستقلة لوجود المادة أو لا، والأوّل باطل لوجوه:

الأوّل: الصورة الجسمانية محتاجة إلى المادة، والمحتاج إلى الشيء يستحيل أن يكون علة مطلقة له.

الثاني: ما يحتاج في ذاته إلى الشيء يحتاج في فاعليته إلى ذلك الشيء، لأنّ الموجودية جزء من الموجدية، فلو كانت الصورة الجسمية علة للهيولى لكانت عليّتها للهيولى بواسطة الهيولى فتكون الهيولى واسطة في حصول نفسها، فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها، هذا خلف.

الثالث: الصورة الجسمية لا توجد إلاّ مع التناهي والتشكل وهما من توابع المادة. وهذا الدليل متوقف على مقدمات [٢]:

المقدمة الأُولى: المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخّراً عن

---

١. ج: «المنع».

٢. ذكرها الرازي في شرح الإشارات ٢: ١٢٦.

الشيء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان. وهذه مقدمة بيّنة.

المقدمة الثانية: الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب أن يكون متأخراً عن الثالث. وقد نص الشيخ في الإشارات على هذه المقدمة في عدة مواضع:

الأوّل: في هذه المسألة [١].

الثاني: في النمط الثاني في بيان أنّ محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة. قال: لأنّ محدد الجهات متقدم على الجهات وهي إمّا مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها والمتقدّم على المع متقدم [٢].

الثالث: استعملها أيضاً في النمط السادس، حيث بيّن أنّ الحاوي لو كان متقدماً على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدماً على عدم الخلاء [٣].

ثمّ زعم [٤] هناك أنّ الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي، فخرج منه أنّ ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل، وما مع البعد يجب أن يكون بعد، والفرق مشكل.

قال أفضل المحقّقين: «المعية تطلق على المتلازمين اللّذين يتعلق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصور أو من حيث الوجود، كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في

---

١. المصدر نفسه.

٢. شرح الإشارات ٢: ١٨١-١٨٢. و نص العبارة من الطوسي في المصدر نفسه: ١٢٧، مع تصرفات من العلاّمة. فمحدد الجهات متقدم على الأجسام المستقيمة الحركة إمّا على تقدير تقدم الجهات، فلانّ المتقدم على المتقدم متقدم، و إمّا على تقدير معيتها فلانّ المتقدم على المع متقدم.

٣. المصدرنفسه: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٤. هذه العبارة من الرازي، المصدر نفسه ٢: ١٢٧.

الوجود وكـوجود الملاء ونفي الخلاء على تقديـر كون نفي الخلاء أمراً مغايـراً له في التصور.وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق، كمعلولين اتّفق أنّهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمريـن أو اعتبارين فيها [١] ولا يكون لأحـدهما بالآخـر تعلّق غير ذلك، كـالفلـك والعقل المذكـور.ولا شكّ أنّ وقـوع اسـم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنوية» [٢].

المقدمة الثالثة: قد بيّنا أنّ الجسمية لا تنفك عن التنـاهي والتشكل، وظاهر انّهما لا يوجـدان إلاّ مع الجسميـة، وقد سبق أنّ الجسميـة لا يمكن أن تكـون علّة لهما، فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية، وما لا يكـون متأخراً عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكـون متقدماً عليـه، فثبت أنّ التناهي والتشكـل إمّا أن يكونـا قبل الجسمية أو معها.

واعترض أفضل المتأخرين: بأنّ الشكل هيئة إحاطة الحدّ أو الحدود بالجسم فهي متأخّرة عن الحدود تـأخر الصفة عن موصوفها، وهـو تأخر ذاتي، ثمّ الحدود متأخرة عن المقـدار، لكونها نهايات المقدار تأخّر الحالّ عن محلّـه، وهو تأخر ذاتي أيضـاً، والمقدار متـأخّر عـن الجسم بهذا النـوع من التـأخر، والجسـم متأخـر عن الجسمية التي هي جزء منه تأخـر المركّب عن أجزائه بهذه المراتب، فكيف يمكن أن يقـال: إنّـه متقـدم عليهـا ؟ وكيـف يمكن أيضـاً أن يقـال: إنّ الشكل مـع الجسمية؟

والغلط في البيان الأوّل وهو [٣] قولنـا: لمّا لم تكن الجسميـة علّة لهما فهما إذن غير متأخريـن عنها، فإنّ ما لا يكـون علّة للشيء لا يكون متقـدماً عليه بـالعلية،

---

١. في المصدر: «فيهما».

٢. المصدر نفسه:١٢٧ـ١٢٨.

٣. ق:«توهم» بدل «وهو».

والتقدم بـالعلية أخص من التقـدم المطلق، ولا يلزم من نفي الخاص نفـي العام، فلعلّ الجسمية وإن لم تكن متقـدمة عليهما بالعلية لكنّها متقـدمة عليهما بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلـة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك العوارض[١].

أجـاب أفضل المحقّقين: بأنّ هـذا البيـان يفيد تأخـر الشكل عـن ماهيـة الصـورة، والصورة من حيـث الماهية لا تتعلق بـالتنـاهي والتشكل، بل إنّـها لا تنفك عنهما مـن حيث الـوجود فقـط، ومعناه أنّ الصـورة المتشخصـة محتاجـة في تشخصها إليهما، ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى مـا يتأخر عن ماهيته ، كالجسم إلى الأين والـوضع المتأخرين عنه. فإذن التناهـي والتشكل غير متأخرين عن الصـورة المتشخصـة[٢] مـن حيث متشخصـة وإن كـانـا متأخـرين عـن ماهيتها.وهذا القدر كافٍ في هذا الموضع[٣].

المقدمة الرابعة: التناهي والتشكل من توابع المادة، لما مرّ.

وإذا تقررت هـذه المقدمـات الأربع، فنقول: الهيـولى متقدمة على التنـاهي والتشكل، وهما إمّا متقدمان على الجسمية أو موجـودان معها، فالهيولى متقدمة إمّا على المتقدّم على الصـورة أو على ما مع الصـورة، وعلى التقديـرين فالهيـولى تكون متقدمـة على الصورة، فلو كـانت الصورة علّة أو واسطـة مطلقة في وجودهـا لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها، وهو محال.

الرابع: الصـورة الجسمية عنـد ورود الانفصال عليهـا تتبـدل، وكذا سـائر

---

١. و قال: «فهذا ما عندي في هذه المقدمة» شرح الإشارات٢: ١٢٩.

٢. في المصدر: «المشخصة».

٣. المصدر نفسه: ١٢٩ـ١٣٠.

الصور النوعية قابلة للتبدل، فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور، لكن العدم على المادة محال. فإذن ليست تلك الصور عللاً[1] مستقلة مطلقة للهيولى، فهي إذن شريكة للعلة، وذلك الشيء الذي تشاركه الصورة في تقويم المادة يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً، وإلّا عاد التقسيم، فهو إذن جوهر عقلي.

وتحقيقه أنّه إذا ظهر أنّه لابدّ من موجود مؤثّر عقلي مفارق مجرد، وثبت أنّ تأثير المفارق لا يصل إلى القوابل إلّا عند صيرورة ذلك القابل مستعداً لذلك الأثر دون غيره، وذلك الاستعداد إنّما يحصل من قبل صورة موجودة فيه، فإذن وصول فيض المفارق إلى المادة بواسطة الصورة، فيكون للصورة هذا النوع من التقدم.

والاعتراض من وجوه:

الوجه الأوّل: لا نسلم أنّ التلازم يستدعي العلية، فإنّه لا دليل عليه. مع أنّه منقوض بالمضافين والجوهر والعرض.

الوجه الثاني: جاز أن تكون الهيولى علّة، ونمنع امتناع الجمع بين القبول والفعل.

الوجه الثالث: لا يمكن ادعاء تساوي نسبة الهيولى إلى جميع الصور، فإنّ هيولى الفلك عندهم مخالفة بالحقيقة لهيولى العناصر ولا تقبل صورة العناصر وكذلك هيولى العناصر لا تقبل صورة الفلك، فكيف يصحّ منهم ادعاء أنّ الهيولى متساوي النسبة إلى جميع الصور وقابلة لها كلّها ؟ولا نسلم أنّ ما افتقر إلى الهيولى في ذاته وجب افتقاره إليها في فاعليته . وليست الموجودية جزءاً من الموجديّة، فإنّ الموجدية نسبة لاحقة لوجود المؤثر، ومن المحتمل أن يكون في أصل الوجود محتاجاً

---

١. في النسخ: «علل»، أصلحناها طبقاً للسياق.

ولكن في ذلك التأثير يكون غنياً. وفيه نظر.

الوجه الرابع: الصورة حالّة في الهيولى فيستحيل أن يكون جزءاً من علّة وجودها، لأنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ فيتأخر عنه فلا يكون جزءاً من علّة وجودها، لأنّ جزء العلّة متقدم على العلّة والعلّة متقدمة على المعلول.

الوجه الخامس: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، والعلّة إذا كانت مجموع شيئين إذا عدم أحدهما لم يبق للعلّة وجود، وكذا لو عدم أحد قيودها لم تبق العلّة من حيث هي هي، وإذا زالت العلّة وجب أن يزول المعلول، فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهيولى.

وسألت شيخنا أفضل المحقّقين قدّس الله روحه عن هذا الموضع فقال: الذي هو جزء العلّة لا يعدم، لأنّه ليس الصورة الشخصية التي تفارق المادة وتخلفها بدل، بل جزء العلّة هي الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة لا تعدم، لأنّ كلّ صورة شخصية تعدم فانّه تعقبها صورة أُخرى، فلا تعدم الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة يمكن أن تكون جزءاً من العلّة ولا يمكن أن تكون علّة تامة، لأنّها تكون علّة تامة في وجود شيء لو كانت موجودة بالضرورة ولا وجود إلّا للشخص.

والحاصل أنّ المؤثر في وجود الهيولى المتعينة هو وجود المفارق، وهو شيء متعين الذات قبل [1] تعين ذات الهيولى. وأمّا الصورة فإنّها كما عرفت شرائط لوصول شرط المفارق، والحاجة إلى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث إنّها صورة، والمعلول المعين الشخصي وإن كان يستدعي علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي أن تكون شرائط التأثير أُموراً بأعيانها، فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث أشخاصها، والمتبدِّل إنّما هو

١. في المباحث: «مثل» ٢: ٦٤.

الأعيان والشخصيات لا الماهيات [١].

وفيه نظر، فانّ الكلي الطبيعي موجود في الأعيان فجاز أن يكون علة. ولأنّ لوازم الماهيات لا مدخل لها في العلية.

الوجه السادس: الصورة إذا كانت شريكة لعلة الهيولى كانت متقدمة لكنّها محتاجة إلى الهيولى فتكون الهيولى متقدمة عليها، فيلزم تقدّم كلّ واحدة منهما على الأُخرى، وذلك محال.

قيل [٢] عليه: المادة متى كانت متقومة بصورة فإنّه عند ذلك [٣] قد تعرض لها من العوارض ما تصير المادة لأجلها مستعدة لقبول صورة أُخرى، فالمادة عندما تكون علّة موجبة بوجهٍ ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة إليها ولا متقومة بها، بل تكون متقومة بالصورة السابقة، وحينما احتاجت المادة إليها لم تكن هي محتاجة إليها في الحدوث، فانقطع الدور.

لا يقال: هذا إنّما يستقيم لو كانت حاجة الصورة إلى المادة في الحدوث فقط، فأمّا إذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالإشكال غير زائل.

لأنّا نقول: الهيولى معينة في ذاتها لتعيّن علّتها، وهي العقل الفعال، وقد بيّنا أنّ افتقارها إلى الصورة المعيّنة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنّها محتاجة إليها في وجودها، فانقطع الدور لافتراق الجهتين [٤].

وفيه نظر، فإنّ العلّة كما يجب وجودها، كذا يجب وجود جزئها. فنقول

---

١. هذا ما قاله الرازي جواباً على الوجه الخامس، المصدر نفسه.

٢. و القائل هوالرازي، المصدر نفسه.

٣. في المصدر: «عند زوال تلك».

٤. قال الرازي: «هذا ما يمكن أن يتعسَّف بقطع هذا الدور مع ضعفه»، المصدر نفسه.

حينئذٍ: مطلق الصورة إن كان موجوداً أمكن أن يكون علّة تامة، وإن لم تكن موجودة لم تكن العلّة التامة موجودة لتوقف وجودها على وجودها.

الوجه السابع: قلتم: الصورة ليست علّة مطلقة لاحتياجها إلى المادة، قلنا: فكذا لا يجوز أن تكون جزءاً من العلّة، بل هذا يكون أولى حينئذٍ.

اعترض الشيخ على نفسه فقال: «إذا كانت الهيولى محتاجةً [١] إليها في أن يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة».

وأجاب بـ«أنا لم نقضِ بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه» [٢]. فانّه ليس كلّ ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علّة للشيء، بل قد يكون وقد لا يكون.

اعترض أفضل المتأخرين بأن قال: «أتقول بأنّ الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول؟ فإن قلت بطل قولك: إنّ الصورة شريكة لعلّة الهيولى، لأنّه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً. وإن قلت: إنّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى، لم تكن الهيولى متقدمة بوجهٍ ما على الصورة، فبطلت حجتك السابقة» [٣].

أجاب أفضل المحقّقين: بأنّه يذهب إلى أنّ الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلّتها، ومن حيث هي متشخَّصة محصَّلة في الخارج تكون متأخّرة عن الهيولى، لأنّ الهيولى هي السبب القابل لتشخّصها وتحصّلها. وهذا هو معنى قوله: «أنا لم نقضِ بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود»، أي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة، ولا إنّها العلة الفاعليّة [٤]

١. في النسخ: «محتاجاً»، وما أثبتناه من المصدر.

٢ و ٣. شرح الإشارات ٢: ١٣٨.

٤. في النسخ: «الفاعلة»، و ما أثبتناه من المصدر.

لتشخصها وتحصلها، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، أي قضينا أنّ الصورة تحتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللّذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما. فإذن الهيولى متقدّمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة[1].

وفيه ما تقدّم.

قال الرئيس بعد أن بيّن أنّ الصورة لا يجوز أن تكون علّة مطلقة أو آلة أو واسطة للهيولى مطلقاً:

إنّ الصورة ليست محتاجة إلى الهيولى، أمّا الصور التي يمكن زوالها عن الهيولى فليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى؛ لأنّ الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم تحصل عقيبها في المادة صورة أُخرى يكون بدلاً عنها لم تبق المادة موجودة لما تقدم من أنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة، وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة وحافظ لوجودها بواسطة ذلك البدل.

ثمّ إنّه لا يلزم من صدق قولنا: إنّ ذلك المعقّب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول: إنّه[2] يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى، لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره، فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم أوّلاً ثمّ تصير بعد ذلك مقيمة للصورة، وقد تقدم أنّ الصورة مقيمة للهيولى، فيلزم أن يكون كلّ منهما سابقاً على وجود الآخر.

وأمّا الصورة التي لا يمكن زوالها كالفلكيات فإنّ التلازم فيها ثابت أيضاً،

---

١. المصدر نفسه: ١٣٨ـ ١٣٩.

٢. في النسخ: «ذاته»، وما أثبتناه من المصدر.

ولا يمكن أن تكون الهيولى علّة للصورة، لأنّ القابل لا يكون فاعلاً فتعين العكس. وليست الصورة علّة مطلقة ولا آلة ولا واسطة مطلقة فيها لما مرّ، فهي شريكة [١].

اعترضه أفضل المتأخرين: بأنّ هذا مناقض لما تقدم، لأنّه مشتمل على أنّ الصورة متقدمة على الهيولى، ولمّا كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة، وقد كانت الحجّة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنيّة على أنّ للهيولى تقدّماً بوجهٍ ما على الصورة.

وأيضاً قوله: «فمعقّب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل» ليس بجيد على الإطلاق، فإنّ الجسم لا ينفك عن أينٍ ما وشكلٍ ما ومقدارٍ ما، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معيّن أو شكل معيّن أو مقدار معيّن فلا بدّ وأن يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى. ثمّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقوّمة للمادة. فعلمنا أنّ معقّب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل، بل لو صحّ ذلك لكان إنّما يصحّ في بعض الأشياء وبالبرهان [٢].

أجاب أفضل المحقّقين بأنّه بيّن كيفية تقدم الصورة على الهيولى وأشار إلى أنّ المسألة لا تنعكس، لاستحالة الدور. ولأنّ الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقوّمة بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان، وهو محال لما مرّ. وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقة للهيولى. فحصل من ذلك استحالة كون كلّ منهما علّة مطلقة للأُخرى، لاستحالة قيام كلّ منهما من غير الأُخرى. ثمّ جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة، لأنّ الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة، فلا يمكن

---

١. المصدر نفسه: ١٣٩ـ١٤٠.

٢. المصدر نفسه.

أن تصير فاعلةً ومعطيةً [١] للوجود.

وامتناع انفكاك الجسم عن أينٍ ما إنّما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه إلى الأين من حيث هو أينٌ ما ،لا من حيث هو أين معين. والأين من حيث هو أينٌ ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسمٌ ما، ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين.

وقوله:«ثمّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً» يدل على أنّه ظنّ أنّ الشيخ أثبت وجود الصورة بأنّه مقيّم للمادة فقط، وهذا سهو من باب توهّم العكس، فإنّ كلّ صورةٍ مقيّمة وليس كلّ مقيّم صورة، بل المقيم الذي هو الصورة إنّما هو جوهر يقيم جوهراً هو محلّه ومادّته. وهذه أعراض أقامت أعراضاً، لأنّها [٢] أقامت أجساماً متشخصة لا في جسميتها، بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها، ولذلك سمّيت بمشخصات الجسم. فإذن النقض بها ليس بمتوجّه.

وقوله:«فعلمنا أنّ معقّب البدل لا يجب أن يكون مقيّماً للمادة بذلك البدل» فليس نتيجة لما ذكره، لأنّ الذي ذكره لم يقتض إلاّ كون معقّب الأُيون مقيماً للجسم المتشخص بالأُيون وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة [٣].

---

١. في النسخ:«فاعلاً و معطياً»، أصلحناهما طبقاً للسياق والمصدر.

٢. في بعض نسخ المصدر:«لا أنـها».

٣. المصدر نفسه: ١٤٠ـ١٤٢.

البحث الرابع
في كيفية تشخص المادة بالصورة والصورة بالمادة [1]

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدّين ـ قدّس الله روحه ـ عن هذا البحث وما سبب تشخص كلّ من المادة والصورة، فقال [2]: «المادة تتشخص بالصورة المطلقة أي بذات الصورة من حيث هي هي لا بصورة معيّنة، فإنّ الهيولى إنّما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تُشخّصها وتُعيّنها لا من حيث إنّها صورة معينة بل من حيث إنّها صورةٌ ما، فإنّ أيّ صورة اقترنت بالمادة كانت تلك المادة بعينها هي المادة المقترنة بالصورة السابقة. وأمّا الصورة فلا تتشخص بذات الهيولى من حيث إنّها هيولى مّا، لأنّ هذه الصورة لم تصير هذه الصورة المعيّنة لأجل الهيولى من حيث هي هيولى مّا و إلاّ لأمكن أن تفارق هذه الصورة هذه المادة وتتعلق بغيرها، وهو غير معقول. فإذن إنّما تتعلق بهيولى معينة، بخلاف الهيولى المتشخصة بذات الصورة من حيث هي صورة، ولهذا أمكن أن تفارق الهيولى

---

١. راجع إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد للعلاّمة المصنّف: ١٣٦ـ١٣٧.

٢. و انظر جواب الطوسي في شرح الإشارات ٢: ١٥١ـ١٥٢. وقال فيه: «و هذه المسألة من غوامض هذا العلم».

الصورة المعينة وتتصف بغيرها، فتوجد الهيولى وإن لم تكن تلك الصورة بعينها. فتشخص الصورة بالهيولى المعينة وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة.

ولأنّ ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فلا تكون فاعلاً للتشخص».

وفيه ما تقدّم [١] من منع عدم كون الشيء قابلاً وفاعلاً. فإذن إذا اختلفت الجهتان أمكن، والهيولى هنا قابلة للصورة وفاعلة لتشخصها فلا امتناع. وكون الهيولى حقيقتها نفس القابلية والاستعداد باطل، لأنّ ذلك الأمر نسبي.

اعترض أفضل المتأخرين على الرئيس في تعليل تشخص كلّ منهما بذات الآخر من غير دور؛ لأنّ ذات كلّ واحدة منهما علّة لتشخص الأُخرى: بأن تشخص [٢] كلّ منهما بذات الأُخرى متوقف على انضمام ذات كلّ منهما إلى ذات الأُخرى، وانضمام ذات كلّ منهما إلى ذات الأُخرى متوقف على تشخص كلّ منهما، فإنّ المطلق غير موجود،وما ليس بموجود لا ينضم إليه غيره.

ثمّ أجاب بأنّ انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كلّ واحدٍ منهما موجوداً، فكذا هنا [٣].

وأجاب أفضل المحقّقين بأنّ المادة ليست فاعلة للتشخص لما تقدم من أنّها قابلة، بل الفاعل للتشخص هي الأعراض المكتنفة بها، كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسمّيات بالمشخصات، وهي العلل الفاعلية لتكثر أفراد النوع الواحد، والمادة هي العلّة القابلة.

والحكم بأنّ المطلق ليس بموجود، غير صحيح؛ لأنّ المطلق يمكن أن يؤخذ

---

١. في الاعتراض الثاني على الوجه الثالث من وجوه إثبات الهيولى، ص ٥١٩.

٢. في المصدر:«و لقائل أن يقول:إنّ تشخص...».

٣. شرح الإشارات٢:١٥١.

بلا شرط الإطلاق والتقييد، ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما تقدم. والأوّل موجود في الخارج والعقل. والثاني موجود في العقل خاصة. فإذن الحكم بأنّه غير موجود أصلاً، باطل.

وانضمام الوجود إلى الماهية غير صحيح؛ لأنّهما أمران عقليان، ولا يصح إلحاق الأُمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأُمور العقلية من حيث هي عقلية [١].

وفيه نظر، فإنّ كلّ واحدٍ من تلك الأعراض له ماهية كلية فيستدعي مخصصاً ومشخصاً غيره. ولا يجوز استناد التشخص من حيث هو إلى الوضع والأين ومتى؛ لأنّه ثابت في الباري تعالى وغيره من المجردات مع انتفاء هذه المعاني عنها. والمراد بالوجود هنا العيني لا الذهني. وكون الماهية والوجود أمرين عقليين يقتضي كون الماهية الموجودة عقلية، إذ ليس هناك إلّا الماهية التي جعلها عقلية والوجود الذي جعله عقلياً واتصاف الماهية بالوجود وليس أمراً عينياً وإلّا تسلسل، بل هو أولى بالوجود الذهني من الماهية والوجود.

١. المصدر نفسه: ١٥٢.

البحث الخامس
في إثبات الصور النوعية [1] ونفيها

ذهبت الفلاسفة [2] إلى أنّ للأجسام صوراً نوعية، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً.

واحتجوا على إثباتها [3] بأنّ الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية تختلف في قبول الأشكال المختلفة وتركها بسهولة أو بعسر وفي عدم قبولها، فإنّ كلّ جسم [4]

---

١. «Formes pe'cifique»و انظر معاني الصورة في الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء:٢٨٢؛ تعليقة صدر المتألهين:ص ٢٤٩؛ التحصيل:٥٣٣؛ و قال الجرجاني:«الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه»، التعريفات:١٧٨. راجع أيضاً المعجم الفلسفي لصليبا١:٧٤١.

٢. من المشّائين وأتباعهم من فلاسفة المسلمين.

٣. انظر أدلّة المثبتين في شرح الإشارات٢:١٠٠؛ الفصل الثالث من المقالة الثانية، و الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء؛ تعليقة صدر المتألهين:٦٩ـ٧٤ و ١٧٠ـ ١٧١؛ التحصيل: ٣٣٦ـ٣٣٨؛ إيضاح المقاصد:١٣٧(المسألة الثالثة في إثبات الصور النوعية)؛ شرح المواقف ٧:٦١؛ شرح المقاصد٣:٧٨ـ٨٢؛ الأسفار٥:١٥٧.

٤. ينقسم الجسم عند الأوائل إلى قسمين:١ـ الجسم الفلكي؛ ٢ـ الجسم العنصري.

فالفلكي منه تسعة: ١ـ الفلك الأطلس(و يقال له أيضاً: الجسم المحيط و الفلك الأعظم)؛ ٢ـ فلك الكواكب الثابتة أعني ما عدا السبعة؛ ٣ـ فلك زحل؛٤ـ فلك المشتري؛ ٥ـ فلك المريخ؛ ٦ـ فلك الشمس؛ ٧ـ فلك الزهرة؛ ٨ـ فلك عطارد؛ ٩ـ فلك القمر. ثمّ أثبتوا فلكاً آخر يسمى فلك التدوير.

والجسم العنصري إمّا بسيط و إمّا مركب. و البسيط منه أربعة : النار والهواء والماء والأرض.

لا يمكن أن يخلو عن أحد أُمورٍ ثلاثة:

الأوّل: قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات.

الثاني: قبول جميع ذلك بعسر، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات.

الثالث: الامتناع عن قبول ذلك، وهو اللازم للفلكيات.

وهذه الأُمور مختلفة غير واجبة لذاتها لقيامها بالغير، فهي إنّما تجب بعلل تقتضيها، ولا يمكن أن تقتضيها الجرميّة العامة المشتركة في جميع الأجسام لكونها مختلفة، ولا الهيولى لما تقدم من أنّ القابل لا يكون فاعلاً، فعللها إذن أُمور مختلفة غير الهيولى والصورة. وتلك الأُمور مقارنة لهما، لتساوي نسبة المفارق إلى جميع الأجسام.وهي متعلقة بالمادة، لاقتضائها ما يتعلّق بالأُمور الانفعالية، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره وهي صور لا أعراض، لامتناع أن يحصل الجسم من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأُمور.

وأيضاً الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع، ويمتنع أن يكون في جميع الأمكنةو[1] على جميع الأوضاع. فإذن جسميّته تقتضي أن يكون في مكان أو وضع غير متعيّنين. ثمّ إنّ كلّ جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعيّنين تقتضيهما طبيعته. فإذن لا يخلو كلّ جسم عمّا يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعيّنين، وذلك هو الصورة النوعية المغايرة للجسمية العامّة المشتركة.

وهذه الصور تختلف باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيّات[2] كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين، وهكذا في سائر الأعراض. وإنّما كانت هذه الصور مغايرة للأعراض

١. في شرح الإشارات: «أو».

٢. ج: «للاتصاف».

للعلم بأنّ كون الجسم بحيث يستحق أيناً هو غير حصوله في ذلك الأين. ولأنّ بقاءها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض يدل على المغايرة؛ فإنّ السبب المقتضي لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باقٍ عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه.

والاعتراض من وجوه [1]:

الأوّل: لا نسلّم اشتراك الأجسام في الجسمية.

الثاني: الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت أيضاً في الصور التي جعلتموها مبادئ تلك الصفات، فإن اقتضى اختلاف الأعراض اسنادها [2] إلى صور مختلفة اقتضى اختلاف الصور أيضاً إسناده [3] إلى أُمور مختلفة . ثمّ الكلام فيها كالكلام في الأوّل، فيلزم التسلسل.

لا يقال: اختصاص الجسم العنصري المعين بالصور المعينة إنّما كان لأنّ المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أُخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة، وأمّا اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية فلأنّ لكلّ فلك مادة مخالفة با لماهية لمادة الفلك الآخر [4]، وكلّ مادة إنّما تقبل الصورة التي حصلت فيها دون غيرها.

لأنّا نقول: إذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى يقال: الأجسام

---

١. ذكرها الرازي في شرحه على الإشارات ، الفصل ١٧ . وقد ناقش شيخ الإشراق أيضاً وجوه المثبتين للصور النوعية الجوهرية في المقاومات:١٤٩ــ١٥٢؛ المطارحات:٢٨٤ــ٢٩٣؛ حكمة الإشراق:٨٢ـ٨٨. وأجابه صدر المتألهين في الأسفار ٥:١٦٧ـ١٨٠ .

٢. في شرح الإشارات :«استنادها».

٣. ق:«إسناده» ساقطة.

٤. هذا مذهب القدماء من الفلاسفة بانّ لكلّ فلك هيولى مغايراً بالنوع لهيولى الأفلاك الأُخر.

العنصرية إنّما اختص كلّ واحدٍ منها بالكيفية المعينة، لأنّه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفاً بكيفية أُخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة. وأيضاً الأجسام الفلكية فإنّما اختص كلّ واحدٍ منها بكيفيته المعينة [١]، لأنّ مادته لا تقبل إلاّ تلك الكيفية. وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصور.

أجاب أفضل المحقّقين بأنّ الأعراض ومبادءها متغايران. ويمتنع تحصّل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الأحوال المذكورة، فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية، إلاّ أنّه ينبغي أن ينسب إليها تحصّل الأجسام أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة، وليست الاستعدادات ولا الموادّ كذلك [٢].

وفيه نظر، فإنّ النزاع لم يقع في التسمية بل في المعنى والمغايرة. وامتناع الانفكاك نفس النزاع. وكونها لا توجد منفكة عن هذه الأشياء لا يدلّ على امتناع الانفكاك.

الثالث: لو سلمنا أنّه لابدّ من أمر زائد في الجسم ليكون مبدأً لهذه الكيفيات، لكن لِمَ قلتم: إنّه لابدّ من إثبات ذلك في كلّ جسم؟ فإنّ عدم قبول الفلك لكيفيات مختلفة لا يمكن القطع بأنّه لابدّ وأن يكون لأجل صورة زائدة؛ لأنّ تلك الصورة إن لم تكن لازمة لجسمية ذلك الفلك لم يكن الحكم المعلل ـ وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة ـ لازماً، وإن كانت لازمة فذلك اللزوم ليس لنفس الجسمية ولا لشيء من لوازمها ولا [٣] لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها؛ لأنّ كلّ

---

١. في عبارات الرازي: «بكيفية معينة».

٢. شرح الإشارات ٢: ١٠٦.

٣. ساقطة في عبارات الرازي.

ذلك باطل وبتقدير صحته فالمقصود حاصل؛ لأنّه جاز أن يكون لزوم تلك الصورة لأجل هذه الأقسام، فليجوز مثله في لزوم الشكل والمقدار، فتعين أن يكون ذلك اللزوم للمادة. وإذا كانت كافية في لزوم تلك الصور فلم لا يكفي في لزوم هذه الأعراض من غير حاجة إلى إثبات هذه الصور؟

وأمّا العناصر فإنّ منها ما يقبل الأشكال بسهولة وهو الرطب، ومنها ما يقبلها بعسر وهو اليابس، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ سهولة قبول التشكلات معللة بعلّة وجودية، وأمّا صعوبة قبولها فانّها معللة بعلة عدمية وهي عدم تلك العلة؟ لأنّ الصورة المقتضية لصعوبة القبول عدم لمقتضية سهولته، فإنّ صعوبة القبول عدم لسهولته، ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدمياً أو بالعكس، وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الأجسام عن الصورة النوعية.

أجاب أفضل المحقّقين بأنّ استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول، لكونها مشتركة. وكذلك الجسمية المختصة بالفلك؛ لأنّ سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير، فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول، بل الواجب أن يعكس ويقال: الجسمية لازمة لصورة الفلك، وحينئذٍ تسقط القسمة المذكورة لأنّها تلزمها؛ لأنّها صورة الفلك لا غير. وأمّا اسنادها [1] إلى المحلّ على ما ذكر فغير معقول، لامتناع أن يكون القابل فاعلاً. وأمّا جعل بعض الصور العنصرية أعداماً فغير معقول، لأنّ الأعراض المذكورة ليست عدمية. أمّا الأينية فظاهرة، وأمّا الباقية فعلى ما تبينّ في مواضعها، والأُمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام» [2].

الرابع: سلمنا أنّه لا بدّ في الصفات الثلاث ـ اعني سهولة قبول الأشكال

---

١. في المصدر: «استنادها».

٢. شرح الإشارات ٢: ١٠٨.

وصعوبة قبولها وعدم قبولها ـ من اسنادها إلى علل وجودية، فلِمَ قلتم: إنّ تلك العلل صور؟ وذلك لأنّ الصورة عبارة عن الحالّ المقوّم لمحلّه الذي هو سبب لوجود محلّه. فهب أنّ الحجّة المذكورة دلت على تعليل هذه الأعراض بأُمور موجودة في الأجسام، لكن لابدّ من الدلالة على أنّ تلك الأُمور أسباب لوجود تلك الأجسام حتى يثبت كون تلك الأُمور صوراً، وإلّا فلا تكون صوراً بل أعراضاً[١].

وهو قريب ممّا مرّ أوّلاً.

الخامس: هذه الصور التي أثبتموها محتاجة إلى الجسمية، لأنّها إمّا أن تكون حالّة في الجسمية أو في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها، وعلى التقديرين فانّها محتاجة إلى الجسمية، فلو كانت الجسمية معللة بها لزم الدور.

أجاب أفضل المحقّقين: بأنّ الصور ليس من شرطها أن تقوّم الجسمية، بل من شرطها أن تقوّم الهيولى، وهذه الصور تقوّمها من غير دور[٢].

وفيه نظر، لأنّ هذه الصور منوّعة، فتكون في الحقيقة فصولاً للأجسام، فتكون مقوّمة لها.

السادس: إمّا أن تثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف والمقدار والشكل، فيلزم صدور الأُمور المتكثرة عن الصورة الواحدة، وهو عندهم محال. أو تثبتوا في الجسم بحسب كلّ عرض مخصوص صورة مخصوصة، فحينئذٍ يلزم إثبات صور كثيرة للمادة الواحدة، وهو محال.

لا يقال: هذه الصور مترتبة.

لأنّا نقول: هذه الأعراض غير مترتبة، فانّه ليس بأن يقال: حصول الجسم

---

١. قال الرازي: «و إلى الآن ما رأيت أحداً يشاغل بإقامة البرهان على ذلك»، راجع شرحه على الإشارات، الفصل ١٧.

٢. شرح الإشارات ٢: ١٠٩.

في الأين لأجل اتصافه بالمقدار المخصوص بأولى من العكس. وكذا القول في الشكل والحرارة والبرودة. بل ليس بأن يقال: اتصاف النار باليبوسة لأجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس؛ فإنّا نجد كلّ واحدةٍ منهما [١] منفكة عن الأُخرى. وإذا لم يكن بين هذه الآثار ترتب وجب أن لا يكون بين عللها ترتب أيضاً، فلا تكون تلك الصور مترتبة، ويعود الإشكال.

أجاب أفضل المحقّقين: بأنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أُمور وشروط مختلفة إليه، فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة، وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها والعود إليه بشرط خروجها عنه، وهكذا في البواقي [٢].

وفيه نظر، فانّا لم نبحث عن حفظ الأين والعود إليه، بل عن اقتضاء الأين المخصوص، هل يستند إلى ذاتها مطلقاً أو بشرط؟ وكذا البحث في الكيف وغيرها من الأعراض. وا لحقّ في ذلك كلّه اسناد هذه الآثار إلى القادر المختار جلّت عظمته.

تذنيب: قال الشيخ :لا يكفي وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانيّة، فإنّ الصورة الجسمية قد سبق أنّها محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى، لعدم إنفكاكها في الوجود عن التناهي والشكل، ومحتاجة فيهما إليها، إلاّ أنّها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أُخر غير الهيولى لولاها كانت الأقدار والأشكال متشابهة؛ لأنّ الهيولى في العنصريات مشتركة [٣].

---

١. أي الحرارة و اليبوسة.

٢. المصدر نفسه.

٣. المصدر نفسه: ١١٠. مع إضافات من الطوسي.

فخرج الاعتراض على الدليلين السابقين [١]: أحدهما على أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى، بأن قلنا: لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للحامل، والتزم بأنّه للحامل، فلا يقال: العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل.

والثاني على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات.

لا يقال: لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أُخرى.

لأنّا نقول: إنّ أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأُمور السابقة المعدة للاحقة، فلا يكفي وجود الحامل حتى تتشخص الصورة الجسمية، لأنّ الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية.

وقد عرفت ضعف ذلك كله.

١. قال الرازي بعد هذا الكلام من الشيخ: «إنّ هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين ممّا مرّ: أوّلها...» المصدر نفسه: ١١١.

البحث السادس
في جواب سؤال على[1] علّية[2] الصورة

اعترض الشيخ على نفسه هنا فقال: لمّا كان كلّ واحد من الهيولى والصورة يرتفع الآخر برفعه فكلّ واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر، وليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر. وهذا الشكّ لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي اللازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها.

وأجاب بأنّ العلّة كحركة اليد بالمفتاح، إذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح، وأمّا المعلول فليس إذا رفع رفع العلة، فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنّما أمكن رفعها، لأنّ العلّة ـ وهي حركة اليد ـ كانت رفعت وهما ـ أعني الرفعين ـ معاً بالزمان ورفع العلّة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما ووجوديهما. فالتلازم في الرفع إنّما هو بالزمان ولا يكون من حيث الذات، بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر، ولذلك قيل: عدم العلة علّة العدم، كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة ممّا يوجدهما أقدم من ايجاب المعلول، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول[3].

---

١. ج: «عن».

٢. ق: «علّة».

٣. شرح الإشارات ٢: ١٥٣، مع إضافات من الطوسي. وا نظر الاعتراض والجواب أيضاً في التحصيل: ٣٤٣ـ٣٤٤.

الفصل الرابع
في أحكام الأجسام وعوارضها

وإذ قد فرغنا بعون الله من البحث عن ماهية الأجسام والنظر في مقوماتها فلننتقل إلى البحث عن عوارضها، وفيه مباحث:

البحث الأوّل
انّ الجواهر متماثلة [1]

اختلف الناس في أنّ الأجسام هل هي متماثلة أم لا؟ فالمعتزلة [2]

---

١. أي متحدة الحقيقة و كون الاختلاف بالعوارض. قال الشيخ المفيد: «أقول: إنّ الجواهر كلّها متجانسة، و إنّما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض، وعلى هذا القول جمهور الموحّدين»، أوائل المقالات: ٩٥. قال الرازي: «اعلم: أنّ هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأُصول الإسلامية. و ذلك لأنّ بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الإله الفاعل و المختار. و به أيضاً يمكن إثبات معجزات الأنبياء. و به أيضاً يمكن إثبات الحشر والنشر و القيامة»، المطالب العالية ٦: ١٨٩.

وقال التفتازاني: «هذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام...»، شرح المقاصد ٣: ٨٣.

٢. راجع المحيط بالتكليف: ١٩٩ (الفصل الثاني من السفر الخامس)؛ التوحيد للنيسابوري المعتزلي: ٤٢ (في إثبات أنّ الصوت ليس جسماً)؛ مذاهب الإسلاميين ١: ٣٠٢ (في آراء الجبائي).

والأشاعرة[١] والأوائل[٢] على أنّها متماثلة وخالف النظام في ذلك[٣]، ونقل ذلك أيضاً عن التقي العجاني[٤] ولم أجده في كلامه.

احتج الأوّلون بوجوه[٥]:

الوجه الأوّل : الأجسام إذا تساوت أعراضها من الكم والكيف و غيرها التبس بعضها ببعض، وربما حكم العقل بالوحدة أحياناً، فإنّ من شاهد بالأمس جسماً ذا لون معين ومقدار معين وشكل معين ثمّ شاهد مثله بعد غيبوبة الأوّل عنه لم يميز بينهما، وحكم بأنّ أحدهما هو الآخر، ولولا تساوي حقائقها لما حصل الاشتباه.

الوجه الثاني: الأجسام بأسرها متساوية في قبول الأعراض كلّها فتكون متساوية في الماهية؛ لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة، لأنّ المعلول لذاته إن اقتضى الاستناد إلى هذه العلّة المعينة وجب في كلّ معلول يساويه ذلك.

---

١. راجع مقالات الإسلاميين: ٣٠٨؛ معالم أُصول الدين: ٤٢ـ٤٣؛ مذاهب الإسلاميين١ :٧١٠(في آراء الجويني).

٢. في مقالات الإسلاميين :«فقال قائلون: جوهر العالم جوهر واحد و انّ الجواهر إنّما تختلف و تتّفق بما فيها من الأعراض و كذلك تغايرها بالأعراض إنّما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها، فتكون الجواهر عيناً واحدةً شيئاً واحداً، وهذا قول أصحاب أرسطا طاليس»، ص ٣٠٨.

٣. فانّه لم يحكم بتماثل الجواهر إلّاإذا تماثلت أعراضها. لمّا كانت الأعراض تختلف، والجوهر هو الأعراض المجتمعة عنده لم يجوز القطع بحكم التماثل فيه. الشامل للجويني ١ :١٣٥. راجع أيضاً كشف المراد:١٦٨؛ مناهج اليقين:٤٣. وفي مقالات الإسلاميين:«قال قائلون: الجواهر أجناس متضادة... و هذا قول النظام»، ص ٣٠٩.

٤. في نقد المحصل: «تقي الدين العجّال». وقال الطوسي فيه:«وأنا ما رأيت في كلامه إلّاما قاله الجمهور»، ص ٢١٠.

٥. انظر الوجه الأوّل و الثالث في أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ٢٠ ـ ٢١؛ المحيط بالتكليف: ١٩٩.

وإن لم يقتضِ الاستناد إليه لم يكن مؤثراً فيها، لأنّ التأثير مترتب على الاحتياج.

الوجه الثالث: معنى الجسم هو الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساويةً في الماهية.

الوجه الرابع: الحدّ الدال على ماهية الجسم ـ على اختلاف الأقوال فيه [1] ـ واحد عند كلّ قوم بغير وقوع قسمة فيه، فلهذا اتّفق الكل على تماثله، فإنّ المختلفات إذا وقعت في حدّ واحد وجمعت فيه وقع فيه التقسيم ضرورةً، كقولنا: الجسم إمّا القابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويراد بهما الطبيعي والتعليمي.

والاعتراض على **الوجه الأوّل** من وجوه:

الأوّل: لا نسلم أنّ الأجسام مبصَرة بالذات، فإنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ المبصَر بالذات إنّما هو الضوء واللون، وغيرهما يُرى بواسطتهما.

الثاني: سلمنا أنّها مبصرة، لكن الحكم بالاختلاف والمساواة راجع إلى العقل ومستند إليه لا إلى البصر.

الثالث: لِمَ قلتم: إنّا نبصر حقيقة الجسم من جميع ذاتياته؟

الرابع: لو سلمنا صحّة هذه الدلالة فإنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس كلّ واحدٍ منها بكلّ ماعداها، فأمّا قبل ذلك فليس إلاّ الرجم بالظن.

وعلى الوجه الثاني: بمنع قبول كلّ جسم لكل عرض، فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقبل من الأعراض إلاّ الكون. ولم يثبت أنّ جرم النار قابل للكثافة الأرضية، وأنّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية لا تدل

١. حيث حده الأوائل بأنّه الجوهر القابل للأبعاد، وحده المتكلمون بأنّه الطويل العريض العميق.

على الحكم الكلي. على أنّه يجوز أن تكون النار على مقتضى طباعها لكن خلق الله في إبراهيم كيفية عندها يستلذّ بمماسة النار، كما في النعامة وغيرها.

سلّمنا استواء الجميع في قبول الأعراض، لكن لا نسلّم استواءها في الماهية وتمام الحقيقة، فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات. والاحتياج في المعلول قد بيّنا أنّه إلى العلّة المطلقة لا المعينة، وتعينّ العلّة إنّما جاء من قبلها لا من قبل المعلول.

وعلى الوجه الثالث: أنّ الحصول في الحيز ليس هو معنى الجسم وذاته، بل حكم لازم له، وقد تقدم أنّ التساوي في الأحكام واللوازم لا يدل على استواء الذوات.

احتج النظام: بأنّ الأجسام مختلفة في الخواص، وذلك يدل على اختلاف حقائقها.

الجواب: الخواص عوارض تميز بعض الأجسام عن بعض تمييزاً عرضياً مصنِّفاً لا ذاتياً مقوماً.

واعلم أنّ البلخي ذهب إلى أنّ في الجواهر ما هو متماثل وفيها ما هو مختلف. ورجع بالتماثل إلى أنه إنّما يثبت بالمعاني المتماثلة الموجودة في الجوهر، فإذا اتّفق الجوهران في ذلك فهما مثلان في ذلك. ورجع بالاختلاف إلى اختلاف هذه المعاني، فإذا اختلف الجوهران فيما يوجد فيهما من المعاني فهما مختلفان. وباقي المشايخ ذهبوا إلى أنّ التماثل والاختلاف لا يقع إلاّ بصفات الذوات والمقتضي عنها. وحكي عن عباد أنّه قال في الأعراض: إنّها لا تخالف غيرها بناءً على أنّ المخالف يخالف بخلاف، والعرض لا يحله عرض. وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

قالوا: والأجسام و إن تماثلت بالماهية فإنّ الأسماء تختلف عليها لوجود معانٍ

مختلفة فيها، ولا يمكن أن يجعل اختلاف الأسماء دلالة على اختلاف المسمى بها، فنحن نصف بعض الأجسام بأنّه: جماد إذا اختص بكثافة وصلابة وعدمت عنه الحياة واللحمية، ونصف بعض الأجسام بأنّه: هواء لحصول رقة مخصوصة فيه، ونسمي بعضه ريحاً إذا حصل فيه مع الرقة المخصوصة حركات واعتمادات. وإذا اختص برقة وصفاء، فهو نور، وإن كان مع الرقة قد داخلته أجزاء سود، فهو ظلمة، وإذا لم تقع الشمس على موضع لمانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه نسمي ظلاً، ولهذا لا يكون الليل ذا ظل، وكذلك أيضاً نسمي بعض الأجسام شمساً وبعضها قمراً.

البحث الثاني
في أنّ الأجسام باقية [1]

جمهور العقلاء على ذلك، وخالف فيه النظام [2]. وأكثر الناس ادّعوا الضرورة في ذلك؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ أبداننا باقية، وأنّ الجسم الذي في يدي من أوّل النهار إلى آخره لم يعدم في جميع آنات ذلك الزمان، ومن شكّ في ذلك فهو سوفسطائي.

---

١. أُنظر البحث في الانتصار للخياط المعتزلي: ١٩و ٢١؛ أوائل المقالات: ٩٦ ـ ٩٧؛ نقد المحصل: ٢١١؛ كشف المراد:١٦٩؛ مناهج اليقين:٤٤؛ شرح المواقف٧:٢٣١؛ شرح المقاصد٣:٨٤.

٢. قال الطوسي :«هذا النقل من النظام غير معتمد عليه. و قال بعضهم: إنّه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء، فذهب وهم النَقَلَة إلى أنّه لا يقول ببقائها». نقد المحصل:٢١١. و قد ذهب العلامة حسن زاده الآملي في تعليقته على كشف المراد إلى انّ مذهب النظام نفس القول بحركة الجوهر و دافع عنه حيث قال: «فقد تفوّه النظام بالقول الحقّ أعني القول بحركة الجوهر، لأنّ الأعراض هي المرتبة النازلة للجوهر، فإذا كانت متجددة آناً فآناً كانت موضوعاتها متجددة أيضاً و هذه حجّة من حجج إثبات الحركة في الجوهر... فالأجسام ليس بباقية بالبرهان، فهي متجددة آناً فآناً...»، ص ٥٤٩.

وفيه نظر؛ لانّ الجوهر في القول بالحركة الجوهرية واحد مستمر يتحرك نحو الكمال وأمّا في رأي النظام يتبدل الجوهر و يتجدد آناً فآناً، و هو في الحقيقة جواهر متعددة لا جوهر واحد.

واحتج المتكلمون على ذلك: بأنّ الأجسام ممكنة الوجود وإلاّ لما وجدت، وإذا كانت ممكنة الوجود في زمان كانت ممكنة في كلّ زمان، وإلاّ لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

والأولى الاعتماد على الضرورة بل هو الحق، فلا يجوز الاستدلال عليه. مع أنّ الدليل الذي ذكروه لا يمكن الأشاعرة الاستدلال به لوروده في الأعراض.

قيل [١]: لا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس، لأنّه قد ظهر أنّ عند تعاقب الأمثال يظن الحسُ الأشياء المتعددة واحداً. ولأنّه منقوض بالأكوان [٢] عند الأشاعرة.

وأيضاً في الدليل المذكور نظر، لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم ممكن الوجود في كل آنٍ على البدل؟ وغير ممكن أن يوجد في آنٍ عقيب وجوده في آن آخر. ولا يلزم من ذلك الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، لأنّ إمكان الوجود غير وإمكان البقاء غير، فإنّ إمكان الوجود يطلق على إمكان الوجود ابتداءً من غير شرط الثبات، وإمكان البقاء عبارة عن إمكان وجود في آن عقيب الوجود في زمان سالف، ولا شك في تغايرهما. ولا يلزم من اتصاف الشيء بالإمكان الأوّل وعدم اتصافه بالثاني الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، كالأشياء الغير القارة.

وقيل [٣]: استدلال من قال بالبقاء باني أعلم بالضرورة انّني الذي كنت بالأمس، ضعيف لأنّه مبني على نفي النفس الناطقة. ولأنّ هوية الإنسان المعيّن ليست عبارةً عن الجسم فقط، بل لابدّ فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية. وإذا كان أحد أجزاء الماهية غير باقٍ لم تكن الماهية باقية.

---

١. القائل هو الرازي، راجع نقد المحصل: ٢١١.

٢. في بعض نسخ المصدر: «الألوان».

٣. القائل هو الرازي، المصدر نفسه.

وفيه نظر، فإنّ المستدل إنّما استدل بالعلم الضروري بأنّ بدنه الموجود اليوم هو الذي كان بالأمس، وهذا لا يتوقف على ثبوت النفس ولا على نفيها. والأعراض الداخلة في التشخص باقية، لكن هذا لا يتم على رأي الأشاعرة.

والنظام إنّما التجأ إلى مقالته، لأنّ الإعدام لا يعقل اسناده إلى المؤثر[1]، وليس للأجسام ضد حتى يقال: إنّها تنتفي بوجوده، والمعدوم عنده ليس بثابت حال العدم، والأجسام عنده تفنى يوم القيامة، فلا مجال له إلاّ القول بعدم بقاء الأجسام، كعدم بقاء الأعراض.

واحتج المتكلمون: على بقاء الأجسام أيضاً بوجوه:

الأوّل: لو لم تكن باقية لم يصح منّا فعل الأفعال، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ القدرة يجب أن تتقدم الفعل لاستحالة تعلقها بالواجب، والفعل حال وجوده واجب، وتقدم القدرة مستلزم لتقدم الموصوف بها وهو البدن، فلو لم يكن الجسم باقياً امتنع الفعل منّا وهو باطل؛ لعلمنا الضروري بأنّا فاعلون.

الثاني: لو لم تبق هذه الأجسام، وكان الله يحدثها حالاً فحالاً لم يجب أن يكون ما هو واجب الثبوت، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية : أنّا إذا اعتمدنا بأيدينا على جسم ثقيل ثمّ ازيل عنها فإنّ أيدينا تنزل هابطة، ولو كان الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً جاز أن يحدث الكون فيها صاعداً، لأنّه من فعله تعالى، بل كان يلزم أن لا يتأتى منا رفع أيدينا، فإنّها تحدث في كلّ حال من الله تعالى، وما يفعله من الكون فهو أحقّ بالوجود مما نفعله نحن.

---

١. وفي الانتصار أيضاً نقلاً عن الجاحظ: «انّه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها»، ص ٢١.

الثالث: لو كانت الأجسام غير باقية بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، جاز أن يصح من الله تعالى أن يحدث أحدنا في الوقت الثاني من كونه بالمشرق بالمغرب فيحصل بالمغرب من غير قطع تلك المسافة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

والشرطية ظاهرة، وهو قول بالطفرة. وفرق بين هذا وبين ما نجوزه من أن يعدمه الله تعالى في الثاني ثمّ يعيده في الثالث بالمغرب، لأنّ هنا حالة قد تخللت بعدم فيها ثمّ في الثالث يعود حاله إلى ما كان في الأوّل، وما ألزمناه للنظام به أن يكون موجوداً لا يرد عليه عدم وصول من المشرق إلى المغرب من دون قطع ما بينهما.

الرابع: لو لم تكن الأجسام باقية لم يكن حصول الواحد منا في مكانه ولا الجبل ولا غيرهما من الأجسام السفلية والعلوية آنين دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ اختصاص الجسم بالمكان ليس لذات الجسم وإلّا لكان كلّ جسمٍ في ذلك المكان، هذا خلف، وإنّما هو للفاعل المختار، وفعل المختار لا يجب دوامه بل هو تابع لقصده وإرادته، ونسبة الوجود والعدم إليه بالسوية فكان إذا أعدمه الله تعالى وهو في مكان لم يجب أن يحدث مثله، بل ولا هو إن جوزنا إعادة المعدوم في ذلك المكان بعينه، لكن الضرورة قاضية ببقاء الجبال وغيرها في أماكنها أزمنة متطاولة.

وفيه نظر، فإنّه كما جاز أن يكون اختصاص الجبل الشخصي بمكانه أزمنة متطاولة لمصلحة لا تتم بدونه وإن استند إلى الفاعل المختار جاز أن يكون اختصاص نوع [1] الجبل لذلك.

---

١. في النسخ: «فرع»، وأصلحناها طبقاً للمعنى.

الخامس: التأليف باقٍ لا يحتاج إلى تجديد الفاعل أمثاله في كلّ حال، فلهذا إذا وجد من أحدنا التأليف بقي ولم يؤثر فيه عدم الفاعل [١] أو عجزه، وإذا كان التأليف باقياً فالجسم أولى، لأنّه محلّه ويستحيل بقاء الحالّ مع عدم المحلّ.

وفيه نظر، لأنّا نمنع وجود التأليف أوّلاً.

سلمنا وجوده، لكن نمنع بقاءه، والتأليف في زمن الثاني يحدثه الله تعالى.

تذنيبات

الأوّل: إذا صحّ استمرار الوجود للجواهر صحّ وصفها بأنّها باقية حقيقة، وهو اختيار أبي هاشم، لأنّ حقيقة الباقي هو الموجود الذي لم يتجدد وجوده حالة الخبر عنه بأنّه موجود، فللحادث بعد حدوثه حالتان:

الأُولى: أن يكون وجوده متجدداً حالة الخبر عنه وهو الحادث.

الثانية: أن لا يكون وجوده متجدداً وهو باق.

وأجريت هذه القسمة عليه فرقاً بين الحالتين. ولا يصح تحديد الباقي بأنّه الموجود وقتين، لأنّ الله تعالى باقٍ لم يزل ولا وقت أصلاً. وأمّا أبو علي فقد حدّ الباقي بأنّه الموجود بغير حدوث فاقتضى أن لا يسمى غير الله تعالى باقياً حقيقة بل مجازاً.

الثاني: حدوث الجوهر لا يستند إلى معنى [٢]، خلافاً لعبّاد وهشام بن عمرو الفوطي، فإنّهما قالا: المحدث محدث بإحداث. وحكي عن أبي الهذيل أنّه يجعل

---

١. ق: «القابل».

٢. راجع المحيط بالتكليف: ٥٠ـ٥٢.

الإحداث معلقاً من الله تعالى بقول وإرادة [١]، ويقرب منه قول الكرامية حيث جعلوا الجوهر وغيره متولداً عن قوله كن [٢]؛ لأنّ ذلك الحدوث يكون إمّا قديماً أو محدثاً، وكلاهما باطل على ما قدمناه في باب العدم والحدوث.

ولأنّ ذلك المعنى إن كان قديماً سواء كان معدوماً أو موجوداً اقتضى حدوث هذه الحوادث أبداً، وهو يقدح في حدوثها، فما أحال معلول العلة أحال وجودها على الوجه الذي يجب الحكم عنها، وإن كان لمعنى محدث لم يصحّ؛ لأنّ اختصاصه به إنّما يصحّ بعد وجوده، فلو توقف وجوده على حدوث ذلك المعيّن دار.

وأيضاً كان يخرجه من تعلقه بالقادر؛ لأنّ ما يستند إلى علّة لا يضاف إلى الفاعل.

وأيضاً يلزم التسلسل، لأنّ الجوهر كما احتاج في حدوثه إلى معنى محدث فكذلك المعنى المحدث يحتاج إلى معنى آخر، لتشاركهما في علّة الحاجة وهي الحدوث ويتسلسل.

ولا ينتقض بالمتحرك حيث احتاج في كونه متحركاً إلى علة ولا تسلسل فيه. لأنّ الحركة غير مشاركة للمتحرك في وجه الحاجة إلى حركة أُخرى، وذلك المعنى المحدث قد شارك ذات الجوهر في الحاجة إلى معنى فافترقا، ولأجل ذلك احترز أبو الهذيل هنا، فقال: إنّ ذلك المعنى ليس بحادث، كما أنّ الحركة غير متحركة، وهو بعيد من جهة المعنى.

وأوجب معمر أن يحدث المحدث لمعنى ويحدث ذلك المعنى لمعنى آخر

---

١. راجع الشهرستاني، الملل و النحل:١:٤٥.

٢. قال الشهرستاني: «وعلى قول الأكثرين منهم (الكرامية): الخلق عبارة عن القول و الإرادة...»، المصدر نفسه:١٠١.

محدث وهكذا إلى ما لا يتناهى. وقد سلف بطلانه، ولهذا يسمى هو ومن تبعه أصحاب المعاني[1].

الثالث: كما أنّ الجوهر لا يحدث لمعنى كذا لا يبقى لمعنى هو البقاء عند المشايخ خلافاً للأشاعرة ولأبي القاسم الكعبي. ولأنّه لو كان البقاء ثابتاً تسلسل، وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

١. قال الشهرستاني في ترجمة معمر بن عباد السلمي :«قال: كلّ عرض قام بمحل فإنّما يقوم به لمعنى أوجب القيام، وذلك يؤدي إلى التسلسل،و عن هذه المسألة سمي هو وأصحابه أصحاب المعاني»، الملل و النحل١ :٥٨ـ ٥٩؛ راجع أيضاً الفصل لابن حزم٥ :١٦١(الكلام في المعاني على قول معمّر).

البحث الثالث

في نسبة التلازم بين الجواهر والأعراض [1]

اختلف الشيخان فقال أبو هاشم: يجوز خلو الجواهر من جميع ما يصحّ وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها إلاّ الكون، فإنّه يستحيل خلوه منه؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد إلاّ متحيزاً ولا يجوز وجود المتحيز إلاّ في جهة، ولا يحصل كذلك إلاّ بكون، بخلاف باقي المعاني. وهو مذهب الأوائل، لكن أضافوا إلى الكون الشكل والمقدار، لكن أبو هاشم جوز خلو الجسم من هذه المعاني في الأصل، فإن وجد فيه لون لم يصحّ من بعد خلوه منه مادام موجوداً، إلاّ إلى ضدّ يشارك حاله الأوّل في صحّة البقاء عليه وأن لا ينتفي إلاّ بضد. وإنّما يصحّ عدمه أصلاً بعدم المحلّ، وكذا باقي الأعراض.

---

١. و هذا التلازم دفع بعض المتكلمين إلى أن يتصوروا أنّ الجواهر أعراض مجتمعة. أُنظر البحث في الكتب التالية: المحيط بالتكليف: ٦٢؛ شرح الأُصول الخمسة: ١١١. و البحث فيهما بعد البحث في إثبات الأعراض و حدوثها لكي ينتج بعد إثبات التلازم بين الجواهر والأعراض، حدوث الجواهر و العالم و قدم الباري تعالى. راجع أيضاً الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام: ١٦٥ـ١٦٦؛ أوائل المقالات: ٩٦؛ أبو رشيد النيشابوري، المسائل: (جزء منه المطبوع ضمن كتاب التوحيد): ٢١ (في أنّ الجوهر يجوز أن يخلو من كلّ عرض ما خلا الكون) و كتاب التوحيد: ١٤٨ـ١٩٥؛ الباقلاني و آراؤه الكلامية: ٣٦٥؛ البغدادي، أُصول الدين: ٥٦ (المسألة العاشرة من الأصل الثاني)؛ نقد المحصل: ٢١٢؛ كشف المراد: ١٦٩؛ شرح المواقف ٧: ٢٣٤؛ شرح المقاصد ٣: ١٠٩.

وقال أبو علي [١]: لا يجوز خلو الجوهر مما يحتمله أو ضده [٢] إن كان له ضد، وإن لم يكن لم يخل منه أصلاً. فلهذا امتنع عنده خلو الجسم من اللون وغيره من الأعراض. وهو مختار الأشعرية [٣]. وهذا هو طريقة أبي القاسم الكعبي في الجملة. والحقّ الأوّل [٤].

---

١. قال الأشعري: «وأحالوا تعرّي الجوهر من الأعراض، و القائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب [أبو علي] الجبائي»، مقالات الإسلاميين:٣١٢. و قال فيه أيضاً: «و أحال عبّاد... أن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها...والقائل بهذا القول أبو الهذيل»، ص ٣١١-٣١٢. و اختار الشيخ المفيد مذهب الامتناع حيث قال: «فإنّه (الجوهر)لا يخلو منه أو ممّا يعاقبه من الأعراض، و هذا مذهب أبي القاسم البلخي وأبي علي الجبّائي و من قبلهما أكثر المتكلّمين»، أوائل المقالات:٩٦.
وموافقة النظام في امتناع الخلو للمتكلمين أمر ظاهر، وأنّه وإن خالفهم في تماثل الأجسام لكنّه يوافقهم في امتناع خلوها من الأعراض بناءً على ما مرّ من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة فيه، شرح المواقف ٧:٣٣٤. ووافق أبو المعين النسفي من الماتريدية مختار الأشاعرة في ذلك. راجع النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد:١٢٦.

٢. قال ضرار بن عمرو: «... لا تخلو الأجسام منه(العرض) أو من ضده نحو الحياة والموت... والألوان والطعوم التي لا ينفكّ من واحد من جنسها، و كذلك الزنة، كالثقل و الخفّة، وكذلك الخشونة واللين و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و...» مقالات الإسلاميين:٣٠٥.

٣. قال البغدادي: «ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري إلى استحالة تعري الأجسام من الألوان و الأكوان والطعوم والروائح»، أُصول الدين:٥٦.

٤. و هو مذهب صاحب «الياقوت» من النوبختيّين حيث قال: «وقد يخلو الجسم من اللون والطعم والريح، كالهواء»، أنوار الملكوت في شرح الياقوت:٢١.
وقال النيسابوري في آخر هذا البحث: «فثبت بهذه الجملة صحّة خلو الجوهر من اللون، إذ ليس بينهما عُلقة من وجه معقول»، كتاب التوحيد:١٥٩.
قال الأشعري: «جوّزوا أن يُعرّي الله الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها، والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحي»، مقالات الإسلاميين:٣١٠.
والرازي أيضاً خالف أصحابه الأشاعرة وقال بجواز خلو الأجسام عن الأعراض. راجع نقد المحصل:٢١٢.
وكذلك ذهب إليه المحقّق الطوسي و جوّز خلو الأجسام عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة. راجع كشف المراد:١٦٩.

لنا أنّ الهواء جسم لا لون له ولا طعم ولا رائحة، وكما الماء وظاهر العنبة والأجاصة حسّاً، وعدم الاحساس فيما من شأنه أن نحس به من غير مانع يقتضي النفي، وإلاّ لأدّى إلى السفسطة. وهذه حجّة أبي هاشم.

لا يقال: إنّ فيها طعوماً مألوفة أو مختلفة أو يسيرة.

لأنّا نقول: لا تأثير للأُلفة فيما يجب عند الإدراك إن نجده؛ ولا للاختلاف، فإنّا ندرك الطعوم المختلفة في كثير من الأجسام؛ ولا القلة، فإنّ القليل مساوٍ للكثير في صحّة الإدراك.

وأيضاً لو لزم من صحّة الاتصاف بالشيء وجوده لزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في المحلّ الواحد دفعة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ كلّ محلّ اتصف بقدر من السواد مثلاً أمكن اتصافه بقدر زائد عليه؛ لأنّه لا قدر إلاّ وتصح الزيادة عليه، ووجود هذا الزائد في المحل على حدّ وجود الأصل في الصحة، ويلزم أن توجد في قلب أحدنا ارادات واعتقادات غير متناهية.

لا يقال: الشرطية مسلّمة لو قلنا بصحّة الاتصاف بما لا يتناهى، لكنّا نمنع صحّة الاتصاف بما لا يتناهى.

لأنّا نقول: كلّ فرد من الأفراد المفروضة يمكن الاتصاف به وبما زاد عليه، وأيّ مرتبة من مراتب الزائد فرض أمكن فرض الاتصاف بالأزيد وهكذا إلى ما لا يتناهى، لا تفرض زيادة إلاّ ويمكن الأزيد.

وأيضاً الجسم واللون متغايران ولا تعلق بينهما، والقادر عليهما مختار، فأمكن أن يوجد الجسم خالياً عنه، لأنّه كما صحّ أن يجمع بينهما صحّ أن يوجد أحدهما منفرداً عن صاحبه فهنا مقدمتان:

المقدمة الأُولى: نفي التعلق بينهما [١]، لانتفاء تعلّق الفعل بفاعله، إذ ليس الجسم فاعلاً للسواد ولا بالعكس، فلم يبق بينهما إلاّ تعلّق الحاجة أو تعلق الايجاب. وليس بينهما تعلق الحاجة [٢]؛ لأنّ تعلق الحاجة: إمّا أن يكون في نفس الوجود، أو في بعض الصفات الثابتة له، أو في بعض الأحكام له.

وليس بينهما تعلق الحاجة في الوجود، فإنّ اللون محتاج إلى الجوهر ولا يجوز في الجوهر أن يحتاج إلى اللون، وإلاّ دار. ولا ينتقض بالكون؛ لأنّ الجهة هناك مختلفة، فانّ الكون يحتاج في وجوده إلى ذات الجوهر، والجوهر يحتاج في كونه كائناً إليه، ولا يمكن مثله هنا. فيقال: نجعل وجه الحاجة في الجوهر واللون مختلفاً بأن يحتاج اللون إلى تحيز الجوهر والجوهر يحتاج إلى وجود اللون؛ لأنّه إذا احتاج إلى تحيز الجوهر احتاج إلى وجوده من حيث يحتاج في التحيز إلى الوجود. ولأنّ الجوهر لو احتاج في وجوده إلى اللون لوجب أن يصحّ وجود اللون من دون الجوهر؛ لأنّ من حقّ المحتاج إليه صحّة وجوده مع عدم المحتاج، كالعلم والحياة وما يحتاج إليه من البنية [٣]. ولولا ذلك لم ينفصل المحتاج من المحتاج إليه حيث كان لا يصحّ وجود المحتاج إليه من دون المحتاج.

وليس بينهما تعلّق الحاجة [٤] في بعض الصفات؛ لأنّ اللون يقع على الشيء،

---

١. أُنظر تفصيل البحث في كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين للنيسابوري:٢٥، المطبوع قسم منه ضمن كتاب التوحيد.

٢. أُنظر تفصيل هذا الدليل من أوّله إلى آخره في كتاب التوحيد للنيسابوري: ١٥٠ و ما يليها.

٣. قال النيسابوري في كتاب التوحيد:«كما بيّنا في العلم والقدرة أنّهما يحتاجان في وجودهما إلى الحياة، فلا جرم أنّه يصحّ وجود الحياة من دونهما»: ١٥١ . وقال في المسائل:«ألا ترى أنّ الحياة لما احتاجت في وجودها إلى وجود البنية صحّ وجود البنية مع عدم الحياة»: ٢٨.

٤. م:«للحاجة».

كالسواد وضدّه [١]. على أنّ صفات الجوهـر تختلف بكونـه جوهراً إذا لم تفـارقه في العدم كيف يحكم بحاجته في كونه عليها إلى اللـون مع ثبات الجوهرية حالة عدم اللون؟ولأنّه مستحق للذات، فلا يفتقر إلى معنـى. وأمّا تحيزه، فالحال فيه كالحال في كونه جـوهراً فانّه واجب كما هو عليـه في ذاته، فلا يحتاج في ثبوتـه للجوهر إلى معنى.

وليس يحتـاج الجوهر إلى اللـون في بعض أحكـام الجوهر؛ لأنّ ذلـك الحكم ليس احتمالاً للأعراض، لأنّه ثابت له لتحيزه لا لأجل اللون.

ولأنّه حكم واحد فلا يستند إلى الأُمور المتضادة.

ولأنّ ذلك العرض إن كان هو اللون، فلو احتاج إليه لاحتماله له وهو يحتمل ما لا يتناهى لـوجب حاجته إليه ووجب وجوده فيه. ولأنّ القبـول سابق فلا يجوز تعليله بالوجود.

وإن أُريـد به عـرض آخـر، فليس بـأن يحتاج إلى اللـون؛ لاحتمالـه ذلك [٢] العرض أولى من أن يفتقر إلى ذلك العرض لاحتماله للون [٣].

وإن أُريد بـه منع غيره من أن يحصل بحيث هو، فهـو راجع إلى تحيزه لا إلى اللون. ولأنّه حكم واحد والألوان متضادة.

وإن أُريد به صحّة إدراكه بالحاستين، فهو لتحيزه يدرك لمساً ورؤيةً.

وليس بينهما تعلق الايجاب؛ لأنّه لا يصحّ أن يكـون بينهما تعلق إيجاب علّة لمعلـول، لأنّ تـأثير العلّـة إنّما هـو في إيجاب الأحـوال والأحكـام للـذات لا في

---

١. ولا يجوز أن يحتاج في صفة من الصفات إلى أمرين ضدين. المسائل:٢٨.

٢. ج: «الذلك».

٣. فـلا يتميز الشرط مـن المشروط.و يؤدي إلى أن يكـون كلّ واحـد منهما مشروطاً بصـاحبـه وذلك لا يصح. التوحيد: ١٥٥.

وجودها[١]، وإلاّ لزم خروج الحوادث من تعليقها بالقادر، ولا يجوز أن يكون الجوهر علّة في الكون. ولأنّه لا اختصاص بإيجاب بعض الألوان دون بعض.

ولا تعلق إيجاب سبب لمسبب، لأنّه يعود بالبعض على القول باستحالة خلو الجوهر من اللون، لأنّه كان يجوز أن لا يوجد ما يتولد عنه لعارض، لأنّ هذا من حقيقة السبب والمسبب. وكان لا يختص بتوليد لون دون لون. وكذا لو جعل اللون مولداً للجوهر، لأنّه كان لا يختص بتوليده إياه في جهة أولى من غيرها، بخلاف توليد الاعتماد[٢]، لأنّه يولد في أقرب المحاذيات من محاذاة محلّه حيث استحال الطفرة على المَحال[٣].

المقدمة الثانية: إذا انتفى التعلق بينهما صحّ وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر والملازمة ظاهرة، فانّه يجري اللون في الجسم كالجوهر مع الجوهر في جواز إنفكاك أحدهما من صاحبه وانفراده عنه حيث انتفى التعلق بينهما.

احتجت الأشاعرة بوجوه[٤]:

الوجه الأوّل: قياس اللون على الكون[٥]، فإنّه لمّا امتنع خلو الجسم عن الكون اتّفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه.

الوجه الثاني: العرض قسمان: عرض يصحّ عليه البقاء وهي الأعراض القارة في الحس، كاللون. وعرض غير قار، كالأصوات. وقد اتّفق الفريقان على امتناع

---

١. إذ قد ثبت أنّ الوجود في المحدثات بالفاعل. المصدر نفسه: ١٥٧.

٢. الميل عند المتكلّمين يسمّى اعتماداً، وهو إمّا إلى الفوق و هو الخفة، أو إلى السفل وهو الثقل. راجع شرح الإشارات٢: ٢٠٨.

٣. وفي كتاب التوحيد: «لاستحالة الطفر على الجواهر»: ١٥٨.

٤. ذكرها النيسابوري و الجواب عنها في المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين: ٣٤ (ذكر جملة من أسئلتهم في هذه المسألة و الجواب عنها).

٥. قال الطوسي: «وادّعوا أنّ أبا الحسن [الأشعري] قاس اللونَ على الكون...» نقد المحصل: ٢١٢.

خلو الجسم عن النوع الأوّل بعد الاتصاف به. أمّا عند الأشاعرة ، فلإجراء الله تعالى العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها. وأمّا المعتزلة، فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها. وإذا امتنع خلو الأجسام عن مثل هذه الأعراض بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بقياس احدى الحالتين على الأُخرى.

الوجه الثالث: الجسم لا يرى إلاّ على هيئة، ولا يكون كذلك إلاّ بلون.

الوجه الرابع: قد ثبت الفصل بين إدراك الجوهر رؤية وإدراكه لمساً على ما ثبت في التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير، فإنّ الضرير يدرك لمساً لا رؤية، وإلاّ لوجب فيه إذا أدرك باللمس جسماً أن يعرف لونه، وهذا الفرق إنّما يتم لو كان البصير يراه مع اللون لا محالة.

الوجه الخامس: قياس حال الخلو على حال الاجتماع، فيقال: إذا استحال وجود هذه الألوان في الجواهر استحال خلوه منها.

الوجه السادس: أنّ عند حدوث اللون يرى على هيئة مخالفة لما تقدم، فيجب أن يكون في الأوّل على ضدّ هذا اللون.

والجواب عن الأوّل: أنّه[1] قياس خال عن الجامع.

وعن الثاني: أنّه يجوز خلوه عمّا لا يبقى بعد الاتصاف بها عند الأشاعرة، وأمّا الباقي فانّه لا ينتفي عن المحل إلاّ بضدّ، وامتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد، وقبل الاتصاف ليس هكذا، فإن صحّ هذا ظهر الفرق، وإلاّ منعنا الحكم في الأصل، وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف وخالفنا الاتّفاق.

وعن الثالث: أنّه استدلال بالشيء على نفسه، فإنّ الهيئة واللون سواء فمن أين أنّه لا يدرك إلاّ كذلك؟ ثمّ إن كان على ما قدّروه فالواجب جواز وجوده ولا

---

١. ق: «أنه» ساقطة.

يرى، لا أنّه يجب امتناع خلوه من اللون.

وعن الرابع: لا يجب رجوع الفصل إلى ما ذكرتم، بل إلى اختلاف طريقي الإدراك، وقد يقع الفصل في الشيئين المثلين لاختلاف الطريق، فإنّ أحد العلمين قد يكون مثلاً للآخر ويتبين الفصل بينهما بحصول أحدهما عند نظر وحصول الآخر عند خبر.

وعن الخامس: أنّه قياس فاسد فإنّ المحتمل للاجتماع هو التضاد، وهذا إنّما يثبت في حال الوجود دون حال العدم، ولهذا يصحّ عدم الضدّين وإن لم يصح وجودهما.

وعن السادس: أنّه دعوى، لأنّ الفصل إن وقع بين هاتين الحالتين فليس لأجل ان كان فيه معنى تضاد ما قد حصل الآن، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل.

البحث الرابع
في أنّ الأجسام مرئية

اختلف الناس في ذلك [1]، فذهب المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة إلى أنّها مرئية. وقالت الفلاسفة: إنّها مرئية بالعرض لا بالذات [2] على معنى أنّها من حيث هي أجسام أو جواهر مجردة عن الأعراض غير مرئية، ومن اتصافها باللون والضوء تصير مرئيـة بواسطتهما. وحكى عـن الصالحي أنّـه جعل المدرك هو اللـون دونه. وبالضد من هذا قول من زعم أنّ المدرك هو القائم بنفسه، فأخرج اللون من كونه مرئياً على ما يقوله الكلاميّة [3].

---

١. فقال أبـو الهذيل: الأجسـام ترى.وكـان الجبائي يـوافقه.و قـال النظام: محال أن يـرى الإنسان إلاّ الألوان والألوان أجسام و لا جسمَ يراه الرائي إلاّ لـون. و قال عبّاد بن سليمان: لا يرى الرائي إلاّ الأجسام.

وقـال أبو الحسين الصـالحي: الأجسـام لا ترى ولا يـرى إلاّ لـون و الألـوان أعراض. و قـال معمّـر:إنّما تدرك أعـراض الجسم، فـأمّا الجسـم فـلا يجوز أن يُدرَك. راجـع مقالات الإسـلاميين واختلاف المصلّين: ٣٦٢ـ٣٦٣.

٢. قال الرازي: «الأجسام مرئية، خلافاً للفلاسفـة». ودافع الطوسي عن الفلاسفة وبيّن مرادهم بقوله: « الفـلاسفة لا ينكـرون كونَ الأجسـام مـرئية، بل إنّما يقـولـون: الأجسام مـرئية بتـوسط الألـوان والأضواء، و ليست بمرئية بذاتها من غير توسط بشيء، و إلاّ لرئي الهواء»، نقد المحصل: ٢١٣.

٣. كذا.

احتج المتكلمون بأنّا نـرى الطويل العريض [1]، والطول لا يجوز أن يكـون عرضـاً، لأنّه ثبت كـون الجسم مركبـاً من الأجزاء التي لا تتجـزأ فلو كـان الطول عرضـاً لكان محله الجزء الـواحد، لاستحالـة قيام العـرض الواحد بأكثـر من محل واحد، فـالجزء الموصوف بالطـول يكون أكثر مقـداراً مما ليس مـوصوفاً بـه فيكون الطويل قابلاً للقسمة، وهو محال. وإذا كان الطول نفس الجوهر وا لطويل مرئي، فالجوهر مرئي.

وأيضاً الأمارة التـي معها يثبت كون الشيء مرئيـاً حاصلة في الملون ولـونه، فليس جعل أحدهما هو المدرك أولى من الآخر، فيجب كونهما جميعاً مدركين.

بيان ثبوت الأمـارة فيهما: أنّا نعلم في الجوهر عنـد استعمال الآلة في إدراكه الصفة المقتضـاة عن صفته الـذاتية، كما نعلم الهيئـة في السواد، فإن جـوزنا أن لا يكون الجوهر مرئياً جوزنا مثله في اللون.

وتوضيح ذلك: أنّا نفرق بين الطـويل من الأجسام والقصير منها عند زوال الموانع، ولا يمكـن صرف هذه التفـرقـة إلى اللـون، لأنّه كـان يلـزم أن لا يثبت في الأغبر مع تجويزنا خلوه من اللون وتجويزنا خلافه، ومع الشكّ في سبب الفصل لا يقع الفصل، وكـذا لو قال: إنّما يقع الفصل على طـريق التبع للعلم باللـون، لأنّه كان يجب فيما يجوّز خلوه من اللون أن لا يقع هذا الفصل، وقد عرفنا خلافه.

وأيضـاً لو لم يـدرك الجوهـر بالطـريـق الذي بـه يـدرك اللون لجريـا مجرى الصوت ومحله في أنّ العلم بالصوت يحصل من دون العلم على بعض الوجوه لما لم يدرك محل الصـوت بالطريق الذي يـدرك به نفس الصوت، فـإذا لم يصح هذا في اللون ومحله دلّ على أنّهما يدركان بطريق واحد وهو الرؤية.

---

١. قال في مناهج اليقين: «بأنّا نرى الطويل العريض العميق وهو عبارة عن الجسم»: ٤٥.

وأيضاً قـد بيّنا أنّ الجسم قـد يخلو من اللون، ولـو قدرنا أنّ الله تعـالى خلق أجساماً عاريـة من الألوان لوجب على هذه القضية أن لا نـدركها وهذا يؤدي إلى الجهالات.

واعترض على الأوّل: بـأنّـا لا نسلم أنّ الطـول نفـس الجوهـر، وإلاّ لكـان الجوهر الفرد طـويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عـن تأليف الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلِمَ لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف؟

وأُجيب[1]: بأنّا نرى الطويل حـاصلاً في الحيز، وذلك لا يعقل في العرض، فعلمنا أنّ المرئي هو الجوهر.

والأشـاعرة حيث جعلـوا علّـة الرؤيـة الوجـود والجسم مـوجود، حكمـوا برؤيته[2].

والاستدلال بالطـويل يقتضي كون الجوهر مع التأليف القائم بـه مرئياً، ولا يقتضي كون الجوهر الذي هو جزؤه مرئياً.

والجواب بأنّ الطـويل يُرى حـاصلاً في الحيـز، دليل آخـر وليس جوابـاً عمّا

---

١. أُنظر الجواب من صاحب الياقوت في أنوار الملكوت:٢٢.

٢. و مـن هنـا التـزمـوا بصحّـة رؤيتـه تعـالى. أُنظـر هـذا الالتـزام والنقـض والابـرام في نهايـة الاقدام:٣٥٧(القاعدة السادسة عشرة)؛ شرح المقاصد٤ :١٨٨ـ١٩١ . راجع أيضاً النيسابوري، التوحيـد:٢٥ .وقال الطوسي :«والأشاعـرة يقولون عند إثبـات الرؤية في الله سبحـانه: إنّ مصحح الرؤية هو الـوجود و الجسم موجود، فيكون مرئياً»، نقـد المحصل :٢١٣ .و قال الايجي:« فذهبت الأشاعرة إلى انّه تعالى يصحّ أن يرى...»، شرح المواقف٨:١١٥ .

وقال الرازي في نهاية العقول:«من أصحابنـا من التزم أنّ المرئي هو الوجود فقط، وأنّا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بـالضرورة، و هذا مكابرة لا نرتضيها، بل الوجـود علّة لصحّة كون الحقيقة المخصوصة مـرئية»، شرح المقاصد٤ :١٩١ نقلاً عن نهاية العقـول. و اختار الرازي أيضاً صحّة رؤيته تعالى كما يرى البياض و السواد، أُصول الدين:٧٣.

تقدم، وهو أنّ المرئي يرى حاصلاً في الحيز فليس بعرض، والدليل الأوّل أنّ المرئي يرى طويلاً فليس بعرض، وهما ضعيفان.

والاعتراض على الثاني: بمنع ثبوت الأمارة فيهما معاً، وبمنع عدم الأولوية، وبمنع ثبوت صفة مقتضاة عن الذات، ولا نسلم أنّا ندرك الطويل والقصير ولا نفرق بينهما إلاّ بواسطة إدراك اللون والضوء. وإذا فرضنا الخلو من اللون لم يحصل الإدراك ولا التفرقة.

وعلى الثالث: بالمنع من كون العلّة اتحاد طريق الادراك.

وعلى الرابع: بالتزام أنّا لا ندرك ما يخلقه الله تعالى من الأجسام خالياً عن اللون.

واعلم أنّ التحقيق في هذا الباب أن نقول: شرط رؤية الجسم كونه ذا لون وضوء[1]، بل شرط رؤية كلّ مرئي. فإن أراد نافي الإدراك أنّا لا ندرك الجسم العاري فحق، وإن أراد مثبته أنّا ندركه مع هذين فحق، وخلافهما باطل.

١. قال الطوسي: «و يجوز رؤيتها (الأجسام) بشرط الضوء واللون و هو ضروري»، كشف المراد: ١٧٠.

البحث الخامس
في بقايا أحكام الجواهر على رأي المشايخ

وهي اثني عشر:

الأوّل: قالوا: حقيقة الجوهر ما له حيز عند الوجود [1]. والمتحيز هو: المختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدراً من المكان، أو ما يقدر تقدير المكان [2]، فيكون قد جاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من انتقاله عن أن يحصل بحيث هو.

وإنّما يحتاج الجسم إلى مكان عند حالتين:

إحداهما: أن يكون الجسم حياً منصرفاً، فلا بدّ له من مكان نقله [3] ويثبت عليه.

---

١. قال القاضي عبد الجبار: «إنّ الجسم لابدّ من أن يكون متحيزاً عند الوجود»، شرح الأُصول الخمسة:١١٢. و قال النيسابوري: «وجود الجوهر شرط في تحيزه، فلا جرم لا يصحّ أن يوجد الجوهر من دون التحيّز...»، التوحيد:٢٧.

وهكذا قال الفلاسفة، كما في الشفاء:«فإنّه لا جسم إلّا و يلحقه أن يكون له حيز...»، الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٢. هكذا عرفه الباقلاني حيث قال:«و الحيز هو المكان، أو ما يقدر تقدير المكان»، الباقلاني و آراؤه الكلامية:٣٢٢ نقلاً عن الانصاف للباقلاني:١٦.

٣. كذا.

والأُخرى: أن يختص الجسم بالثقل، ولا بدّ له ممّا يمنع ثقله من النزول فيه.

فإذا خرج عن هذين استغنى عن المكان. ويشيرون بالمكان إلى الذي يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول. ولو احتاج كل جسم إلى مكان والمكان بهذا التفسير جسم لزم التسلسل. ولأنّه لو احتاج إلى مكان لكان إذا ازيل من تحته يعدم لأنّ شأن المحتاج إليه ذلك، والتالي باطل بالضرورة [1]، فالمقدم مثله.

الثاني: قالوا: إذا كانت الذات تثبت بطريق، فصفاتها تثبت بذلك الطريق إمّا بنفسه أو بواسطة. ولمّا كان طريق إثبات الجوهر الإدراك وجب في صفاته مثل ذلك. والذي يتناوله الإدراك من صفات الجوهر كونه متحيزاً، إلاّ أنّه ينبئ عن صفة ذاتية لا تنفك عنها وجوداً أو عدماً، وكونه متحيزاً مشروط بالوجود، فثبت له الوجود أيضاً. ولا يظهر تحيزه إلاّ بكونه كائناً في جهة، فصار من توابعه، ولهذا إذا كان متحيزاً موجوداً صحّ فيه كونه كائناً في جهة [2]، فإذا خرج عن الوجود والتحيز استحال ذلك فيه ولم يمكن تعلقه بأمر سواه، فلهذا أثبتوا للجوهر أربع صفات [3]: الجوهرية والتحيز والوجود وكونه كائناً في جهة. وباقي الحوادث له ثلاث صفات: صفة الذات، والمقتضى عنها، والوجود، وقد سلف [4]. وليس

---

١. في النسخ كلمة مشوشة بعد «بالضرورة»، وهي من زيادة النساخ.

٢. قال القاضي عبد الجبار: «إنّه لابدّ عند وجوده (الجسم) من أن يكون متحيزاً، ولابدّ في المتحيز من أن يكون كائناً في جهة ...»، المحيط بالتكليف: ٦٢.

وقال أيضاً: «إنّ الجسم لابدّ من أن يكون متحيزاً عند الوجود، ولا يكون متحيزاً إلاّ و هو كائن، ولا يكون كائناً إلاّ بكون»، شرح الأُصول الخمسة: ١١٢.

٣. قال أبو رشيد النيسابوري: «إنّ صفات الجوهر ما عدا الوجود ثلاثة: كونه جوهراً و متحيزاً وكائناً». التوحيد: ١٥٣.

٤. قال الرازي بعد نقل هذه الصفات: «فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه، و هو قول أبي علي، وأبي هاشم، و القاضي عبد الجبار، وأبي رشيد، وابن متويه...»، نقد المحصل: ٨٣.

للجوهر صفة سوى الأربع، لانتفاء الطريق إليها، ولو جوزناه لأدى إلى كلّ جهالة.

الثالث: يجب للجوهر إذا حصل له الوجود أن يكون كائناً في جهة، بمعنى أنّه يحصل موجوداً على حدّ لو كان هناك غيره إمّا أن يقرب منه أو يبعد عنه أو يكون يميناً أو يساراً أو غيرهما من الجهات الست [1] دون أن يحصل بحيث هو. وهذا أولى من قولهم: يوجد في مكان، لأنّ المكان هو ما يقلُّ الثقيل ويمنع ثقله من توليد الهبوط. ومن قولهم: المحاذاة لأنّه نسبة، فإنّ التقابل والمحاذاة إنّما يفهم بين اثنين، ولا يتحقّق في الجوهر الواحد.

وللجوهر بكونه كائناً في جهة حالة كماله حالة بالوجود والتحيز وغيرهما، لاستحالة كونه في مكانين في وقت واحد. وليس لهذه الاستحالة وجه إلاّ أنّه يحصل على صفتين ضدّين بكونه في جهتين، فلو لم يختص في كونه كائناً في جهة بحال لم يكن ليستحيل ذلك. فأشبه هذا ما نقوله في إثبات الحال للعالم بكونه عالماً: إنّه لمّا استحال أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به، وإن تغاير محلّ العلم والجهل، دلّ هذا على أنّ له بكونه عالماً حالاً.

الرابع: ليس للجوهر بكونه معدوماً حال، خلافاً لأبي عبد الله البصري. نعم يثبت له بكونه معدوماً حكم؛ لأنّه عند عدمه يصحّ من القادر عليه إيجاده والفرق بينه وبين ما لا يصحّ إيجاده يرجع إلى حكم.

وكلام أبي عبد الله البصري [2] باطل؛ لأنّه لو ثبت له بكونه معدوماً حال

---

١. أُنظر تعريف الجهات الست في الفصل الثالث عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١: ٢٤٦؛ شرح الإشارات ٢: ١٧٠ـ١٧١.

٢. أحد شيوخ القاضي عبد الجبار (٣٠٨ـ٣٩٩هـ).

قال الرازي: «اختلفوا (المعتزلة) في أنّ المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة؟ فالكل أنكروه، إلاّ أبو عبد الله البصري، فانّه قال به»، نقد المحصل: ٨٤.

لضادت صفة الوجود، فكنا لا نعلم ضرورة أنّ المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ لأنّ الضرورة لا طريق لها في أنّ الذات لا تخرج عن صفتين إلى ثالث، وإنّما يعلم ذلك بتأمل ونظر. فوجب إذا حصل العلم الضروري بما ذكرنا أن يكون المرجع بالمعدوم إلى أنّه معلوم ليس له صفة الوجود وللضرورة مدخل في مثل ذلك؛ لأنّا نعلم أنّ الذات إمّا أن تكون لها صفة الوجود أو ليس لها صفة الوجود، فإذا كان الكلام في ثبوت صفة وانتفائها أمكن فيه ما لا يمكن في إثبات صفتين.

لا يقال: هلا جعلتم للمعدوم بكونه معدوماً صفة ويرجع بالموجود [1] إلى ما انتفت عنه هذه الصفة؟

لأنّا نقول: لا نعلم الموجود أوّلاً ثمّ نعلم المعدوم، كما نعلم الإثبات ثمّ نعلم النفي، ولو كان كما قلتم لكنّا نعلم المعدوم أوّلاً، لأنّ العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها.

الخامس: قالوا: صفات الجوهر لا يصحّ فيها التزايد إلاّ في كونه كائناً، فإنّه يتزايد عند كثرة الأكوان؛ لأنّ المعاني إذا كثرت لم يصحّ أن تشرك في اقتضاء صفة واحدة، بل لابدّ من تزايد الصفات لتزايدها. وإنّما منعنا من صحّة وقوع التزايد في كونه جوهراً ومتحيزاً؛ لأنّ الجوهر يستحق كونه جوهراً لنفسه، فلو تزايدت الصفة له بكونه جوهراً لكان قد استحق صفتين مثلين للنفس، وهو يقتضي أن يصير مثلاً لنفسه، لأنّ هذه الصفة الزائدة لو أنّها حصلت لذات أُخرى لماثلته لها [2]، فإذا حصلت له وجب أن يصير مثلاً لنفسه، وإن حصلت الصفتان مختلفتين أدى إلى أن يصير مخالفاً لنفسه.

---

١. في النسخ: «بالوجود»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

٢. كذا في النسخ، و لعلّ الصواب: «لما ثبت له» طبقاً للمعنى.

وأيضاً فالتزايد لابدّ من استناده إلى علّة تتزايد أو شرط يتزايد، ككون المدرك مدركاً عند كثرة المدركات، ولا شيء تستند هاتان الصفتان إليه يصح التزايد فيه.

وأيضاً لو صحّ التزايد في البحر لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للتعاظم، فأمّا صفة الوجود فلا يدخلها التزايد في شيء من الذوات لما تقدم ولما قاله أبو هاشم: لو تزايد الوجود لم يمتنع أن يكون للسواد وجهان للحدوث يقابلان وجهي البياض، ثمّ كان يصحّ حصوله في أحدهما دون الآخر، فيؤدي إلى أن لا نبينه على الإطلاق، بل يوجد معه على بعض الوجوه.

وأيضاً لو صحّ تزايده لجاز أن يحصل على إحدى صفتيه بقادر وعلى الأُخرى بغيره، فيؤدي إلى أنّ المقدور الواحد بينهما، والعلم باستحالة ذلك يقف على أنّ الوجود لا يتزايد.

السادس[1]: التحيز إنّما يثبت للجوهر حالة وجوده خاصة وإن كان مقتضى عن صفة الذات، لأنّها لو يثبت له حالة العدم لوجب رؤية الجواهر المعدومة لحصولها على الصفة التي يتناولها الإدراك، فانّها إنّما تدرك لتحيزها.

لا يقال: شرط الإدراك اتصال الشعاع وهو مفقود عند عدمه.

لأنّا نقول: ليس من شرط صحّة الرؤية اتصال الشعاع عند أبي هاشم.

١. أُنظر تفصيل البحث في كتاب التوحيد للنيسابوري المعتزلي: ٦٥ـ٧٢ (باب الكلام في أنّ الجسم لم يخل من الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون). راجع أيضاً المحيط بالتكليف: ٦٢ـ٦٤ (فصل ... في أنّ الجسم لم يخل من هذه المعاني، و لم يتقدمها في الوجود)؛ شرح الأُصول الخمسة: ١١٢.

ولأنّه لو كان متحيزاً وهو معدوم لشغل المكان، لأنّ ذلك حكم هذه الصفة وحكم هذه الصفة الذي هو حقيقتها لا ينفصل عنها، كما نقوله في القادر وصحّة الفعل، وهذا يقتضي حلول المعاني فيه. ولا يصحّ في المعدوم أن يكون محلاً ولا حالاً، وإلاّ لثبت التضاد في العدم، وكان يمتنع عدم الضدين كما يمتنع وجودهما، فإذن شرط التحيز الوجود.

ولا يمكن أن يكون الوجود مؤثراً في التحيز، وإلاّ لزم اشتراك الموجودات كلّها في التحيز. ولا عدم معنى، وإلاّ لكان متحيزاً أبداً. ولأنّه لو وجد ذلك المعنى زال تحيزه ولا معنى يُعقل كذلك. ولا وجود معنى، لاستحالة أن يوجد ذلك المعنى في غيره، وإلاّ لاختص بذلك الغير. ولا مجرداً، وإلاّ لم يختص به. ولا فيه، لأنّ وجوده فيه يقتضي تحيزه أوّلاً لتصح فيه طريقة الحلول فكيف يقف تحيزه عليه؟ولا بالفاعل، وإلاّ لصحّ منه أن يوجده ولا يجعله متحيزاً، وأن يجعله سواداً بدلاً من تحيزه، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهراً سواداً، وهو محال. ثمّ لو قدر طريان بياض عليه لوجب أن لا ينتفي من حيث هو متحيز وينتفي من حيث هو سواد، فيقتضي أن يكون موجوداً معدوماً.

وإنّما قلنا: كان يصحّ ايجاده [1] ولا يجعله متحيزاً، لأنّا قد بيّنا أنّ التحيز صفة منفصلة عن صفة الوجود والوجه الذي يحصل عليه الفعل لفاعله يصحّ منه أن يجعله عليه وأن لا يجعله عليه، كما يصحّ منه أن يوجده وأن لا يوجده أصلاً، ولهذا صحّ أن يوجد الكلام فيجعله خبراً ويصحّ أن يوجده ولا يجعله كذلك، وحقيقة الفاعل تقتضي ذلك.

لا يقال: كما أنّه لا يصحّ منه أن يوجده ولا يجعله فعلاً فكذلك ما

---

١. ق: «ايجاده» ساقطة.

قلتم.

لأنّا نقول: كونه فعلاً وموجوداً من جهة الفاعل سواء، فكأنّه يقول: يوجده وأن لا يوجده، أمّا التحيز فإنّه صفة زائدة على الوجود، فهو مشبه لكون الكلام أمراً أو خبراً.

وإنّما قلنا: كان يصحّ أن يجعله سواداً بدلاً من كونه متحيزاً، لأنّ الصفات كلّها عند الخصم مستحقة بالفاعل وليس ثبوت صفة يستحقها الذات بجنسها.

وإنّما أوجبنا صحّة جمعه بينهما، لأنّه لا منافاة بين هاتين الصفتين ولا ما يجري مجراه، وإنّما يمتنع كون الشيء على حالتين أو حكمين لتضادهما بأنفسهما أو بواسطة، فلهذا لم يصحّ في الصيغة الواحدة أن يكون أمراً نهياً أو أمراً تهديداً، لاستنادهما إلى ضدين، ولم يمكن في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً، لأنّ فيه ما هو آكد من التنافي، لأنّ القبيح يقبح لوجه والحسن يحسن لتعرّيه من ذلك الوجه.

لا يقال: كونه متحيزاً يصحح وجود البياض فيه وكونه سواداً يحيله فلم يصح اجتماعهما.

لأنّا نقول: تحيزه إنّما يصحح وجود البياض إذا لم يكن مع تحيزه سواد، فإن حصل كذلك لم يثبت التصحيح. وكما أنّ تحيزه يصحح وجود البياض كذا يصحح وجود السواد.

لا يقال: من حقّ السواد أن يحل، ومن حقّ المتحيز استحالة الحلول عليه.

لأنّا نقول: إنّما يصحّ حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سواداً متحيزاً فإن ثبت تحيزه استحال أن يحل.

السابع: الجوهر غير مقدور لنا[1]؛ لأنّ قدرتنا لا تتعلق بالمخترع من الأفعال، بل بالمباشر أو التوليد؛ لأنّا لو قدرنا على المخترع لامكننا أن نمنع مَن هو بالمشرق عن حركاته وسكناته بأن نوجد فيه أكواناً مخالفة لما يريده، والضرورة قاضية ببطلانه.

ولا يمكننا أن نفعل الجوهر بالمباشرة وإلاّ لزم التداخل.

وكذا بالتولد إذا لم يتعدّ محل القدرة[2]، ولا بالتولد الخارج عن محلّ القدرة؛ لأنّ الذي تعدى به الفعل عنه هو الاعتماد ولا حظ له في توليد الجوهر؛ لأنّا لو أدخلنا أيدينا في ظرف مشدود الرأس واعتمدنا عليه سنين متطاولة لم يمكننا إيجاد جوهر فرد.

الثامن[3]: قد ثبت أنّ الجوهر ممّا يختص القديم تعالى بإيجاده ويجب أن يقع

---

١. قسم القاضي عبد الجبار الأفعال إلى قسمين: أحدهما ما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، فقال:«ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً: الجواهر، والألوان، و الطعوم، والروائح، و... و أمّا الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح، و خمسة من أفعال القلوب...»، شرح الأُصول الخمسة: ٩٠.

وقال:«إنّ الوجوه التي يصحّ أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة: الاختراع ، والمباشرة، والتوليد.

أمّا الاختراع، فلا شكّ أنّ القادر بالقدرة لا يقدر عليه، لأنّه إيجاد فعل متعد عنه من غير سبب، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة، ان لو صحّ ذلك لصحّ من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه أو يماس ما ماسه، و المعلوم خلافه»، شرح الأُصول الخمسة: ٢٢٣. راجع أيضاً النيسابوري، التوحيد: ٣٩٠ و ما يليها؛ النيسابوري، المسائل: ٥٨.

٢. التوليد على ضربين، أحدهما: أن يكون متعدياً عن محل القدرة، و الآخر لا يكون متعدياً، شرح الأُصول الخمسة: ٢٢٣؛ التوحيد: ٣٩٦؛ المسائل: ٥٨.

٣. راجع المحيط بالتكليف: ٨٧.

مستنداً لا عن سبب يتولد عنه، لأنّ كلّ سبب يدعى توليده له لا يخرج عن وجهين: فإمّا أن يولد لاختصاصه بجهة كالاعتماد، ولا حظّ له في توليده لما تقدم. وإمّا أن لا يختص بجهة فيولد في محله، وهو يقتضي صحّة اجتماع جوهرين في حيز واحد.

لا يقال: جاز وجود معنى لا في محل يولد الجوهر.

لأنّا نقول: إذا وجد لا في محلّ زال الاختصاص فيه فليس بأن يولد الجوهر في جهة أولى من غيرها، فإمّا أن لا يولده أصلاً أو يولده في جميع الجهات. ومن هنا تبين أنّ الحيز لا يولد مثله، لأنّه إذا لم يكن هناك اختصاص لتوليده لم يكن توليده في جهة أولى من غيرها، بل الأولى أن يولد حينئذٍ في جهة نفسه.

التاسع: كما أنّ الجوهر لا يتولد عن شيء من الأجناس لم يصحّ أن يولد غيره من الأجناس. أمّا المعاني التي يجوز خلو الجوهر عنها فظاهر عدم توليده لها، وأمّا الكون فلا يصحّ أن يولده، لأنّا قادرون على الكون فلو ولده الجوهر لقدرنا على الجوهر، لأنّ القادر على المسبب قادر على سببه.

العاشر[1]: الضرورة قاضية بامتناع حصول الجوهر في مكانين في وقت واحد. والمحيل له عند المعتزلة هو أنّ اجتماع الضدين لمّا استحال وكان الكونان في المكانين ضدّين وجب أن يستحيل حصوله في جهتين [2]. وذهب أبو يعقوب البستاني إلى أنّ المحيل هو التحيز، لأنّه منع من تضاد الأكوان.

---

١. راجع ابن حزم، الفصل (الكلام في المداخلة...) ٥:١٨٤.

٢. قال القاضي عبد الجبار: «و محال في الوقت الواحد أن يكون (الجسم) ساكناً يمنة و يسرة، لأنّ كونه في جهتين يتضاد...»، المحيط: ٤٥ (باب في إثبات الأعراض و الأكوان).

الحادي عشر[١]: كما قضت الضرورة بامتناع حصول الجوهر في مكانين دفعة، فكذا يمتنع حصول جوهرين في جهة واحدة، خلافاً لإبراهيم النظام حيث جوز التداخل، والضرورة تبطله.

واستدل المشايخ بأنّه لولا ذلك لوجب أن يصحّ منا أن نجعل أحد الجوهرين بجنب الآخر، لأنّا قادرون على الكونين وليسا بضدين فيمتنع اجتماعهما، وإذا امتنع ذلك ولا مانع ظهر أنّ المحيل هو أمر راجع إليهما، فيجب مثله في كلّ قادر، وكان إذا اختص أحدهما بسواد والآخر ببياض أن نرى اللونان في جهة واحدة. والعلّة في استحالة حصول الجوهرين في محاذاة واحدة هوالتحيز عند أبي هاشم، لأنّا متى علمنا تحيزهما علمنا استحالة وجودهما في محاذاة واحدة، وإن لم نعلم سواه فكان هو السبب.

وقال أبو علي: السبب تضاد الكونين، وهو باطل؛ لأنّ الكونين إذا حصلا في محاذاة واحدة فهما مثلان فكانت يجب صحّة اجتماعهما.

الثاني عشر: منع المشايخ من حركة الجوهر الفرد في مكانه؛ لأنّ المتحرك إنّما يعقل متحركاً إذا حصل في مكان عقيب كونه في مكان آخر وهذا إذا لم يفارق مكانه لم يصح أن يكون متحركاً. ولأنّ هذه الحركة لابدّ من كونها ضداً للسكون الذي كان فيه ومع وحدة المحاذاة لا يصحّ تضاد الأكوان، لأنّه يبطل طريق العلم بتماثلها.

أمّا من أثبت الحركة في الوضع فهل يمكنه القول بتحرك مالا ينقسم في الوضع؟ القول فيه مشكوك، والأصل فيه أنّ الحركة الوضعية إنّما تكون بمفارقة

---

١. راجع مقالات الإسلاميين: ٦٠.

أحد الجانبين محاذاته التي كان عليها إلى محاذاة أُخرى وحصول محاذاة الجانب الآخر مكان المحاذاة الأُولى، وهذا إنّما يصحّ في متحرك له جوانب متعددة، وذلك إنّما يصحّ في المنقسم ، أمّا في الجوهر الفرد فلا ، لأنّ الحركة و المفارقة إنّما تكون عن شيء إلى شيء فلابدّ من تعدد الأجزاء.

تمّ الجزء الثاني من كتاب نهاية المرام في علم الكلام بعون الله تعالى

و يتلوه في الجزء الثالث البحث السادس

في حدوث الأجسام وفيه مسائل .

فرغت من تسويده في سلخ شهر ربيع الآخر

من سنة اثنتي عشرة و سبعمائة بالسلطانية

و كتب العبد الفقير إلى الله تعالى

حسن بن يوسف المطهر الحلّي

مصنّف الكتاب

و الحمد لله وحده

وصلّى الله على سيّدنا محمد النبي و آله الطيّبين الطاهرين.

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة

الموضوع	الصفحة

الصفحة

الموضوع	الصفحة




الصفحة